تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ

مع اضافات

تقریر دلپذیر (مکمل)

از افاضات حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم رحمۃ اللہ علیہ

قیمت

جسکو

(مولوی) سید احمد مالک کتبخانہ اعزازیہ نے

اپنے

کتب خانہ اعزازیہ دیوبند ضلع سہارنپور سے شائع کیا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حمد | ہزاروں حمد و سپاس اُس خالقِ بیچون کو کہ جس نے عالم کو بنایا اور اُس میں بنی آدم کو رتبۂ اعلیٰ عطا فرمایا۔ ہزار ہا نعمتیں عطا فرما کر سب سے بڑی ایک وہ نعمت دی کہ جس کے باعث سب کائنات سے اشرف ہوا۔ وہ کیا ہے؟ ایک جوہرِ بے بہا عقلِ باصفا ہے کہ حق و باطل، نیک و بد، نفع و نقصان کے جاننے وپہچاننے کے لئے ایسا ہے جیسا سیاہ و سفید، زرد و سُرخ، عرض و طول، اچھی بُری شکل و صورت کے دریافت کرنے کے لئے آگ کی چمک یا چاند سورج ستاروں کا نور ہے مگر عجب اُس کی قدرت کی نیرنگی ہے کہ ہر چیز کا ایک جُدا رنگ ہے اور ہر شے کا نیا ڈھنگ ہے۔ ہر ایک کی صورت جُدی، سیرت جدی، کوئی اچھی کوئی بُری، کوئی کم کوئی زیادہ، نہ کم زیادہ ہو سکے، نہ زیادہ کم ہو سکے، نہ اچھا بُرا ہو سکے نہ بُرا اچھا۔

الغرض عالم کو زیورِ اختلاف سے سنوارا تا ہر چیز اُس کی نیرنگیِ قدرت اور اپنی بے اختیاری پر گواہی دے ؎

گلہائے رنگ رنگ سے ہے رونقِ چمن　　اے ذوق اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

اسی طرح عقل میں بھی سب کو متفاوت بنایا اور دانش و فہم میں اہل فہم کو مختلف پیدا کیا جو باتیں کم فہموں سے رہ جاتی ہیں اُس کو کامل عقل والے حل کرتے ہیں اور جہاں کج فہم بہکتے ہیں وہاں سے سیدھی عقل والے سیدھے نکلتے ہیں، اوروں کو سنبھالتے ہیں اور آپ سنبھلتے ہیں

نعت نبیؐ | سو ہزاروں رحمتیں اُن کی جانِ پاک پر کہ آپ بچے اور اوروں کو بچایا اور بہکے ہوؤں کو سیدھا رستہ دکھایا۔ خصوصاً اُس پر کہ جو ان سب میں بمنزلہ آفتاب کے ستاروں میں ہو۔ اور اُس پر جو اُس کے پیروؤں اور یاروں میں ہو۔

اقوام عالم کو دعوتِ اسلام | اُس کے بعد گنہگار شرمسار ہیچمدان بندۂ خیر خواہِ خلائق سب ہندو، مسلمان، نصاریٰ، یہود، مجوس، آتش پرست کی خدمت میں بنظرِ خیر خواہی اپنے چند خیالات

پریشان کو جمع کر کے عرض کرتا ہے اور اُمیدوار ہے کہ سب صاحب اپنے تعصب مذہبی اور جی لگی باتوں
کی محبت سے الگ ہو کر میری بات کو سُنیں۔ اگر پسند آئے قبول کریں نہیں تو اصلاح فرمائیں۔ پر ایک بار
اول سے آخر تک دیکھ جائیں۔ جب تک یہ رسالہ سارا نہ دیکھ لیں حرف گیر نہ ہوں کہ شاید پہلی بات کا ثبوت
آخر میں نکلے اور آخر کا اوّل سے کام چلے مگر شدّتِ تعصب اہلِ زمانہ اور ہر کسی میں خواہش کی پیروی کو
دیکھکر یوں ڈرتا ہوں کہ حسب مثل مشہور "نیکی برباد گنہ لازم" مجھے کیا کیا کچھ نہ کہیں گے۔ کوئی دیوانہ
بتائے گا کوئی خبطی کہے گا۔ مگر مجھے کسی سے کیا کام۔ اپنے کام سے کام۔

غرض یہ ہے کہ عالم میں جسے دیکھئے اُس کی نرالی ہی رسم وراہ نظر آتی ہے۔ اس لئے اتنا کچھ بنی
آدم میں باہم اختلاف نظر آتا ہے کہ بیان نہیں ہو سکتا۔ اتحادِ نوعی اور یگانگت ہمجنسی کے برخلاف
فقط اس اختلاف کے باعث ایک دوسرے کے خون کا پیاسا پھرتا ہے۔ اِس بات کے دیکھنے سے
عقلِ نارسا کو سخت حیرانی پیش آئی کہ کس کو حق کہئے اور کس کو باطل بتائیے۔ کبھی یوں خیال ہوا کہ شاید
سب حق ہوں اور کبھی یوں گمان ہوا کہ عجب کیا جو سب باطل ہوں۔ اور کبھی دل میں یوں ٹھنی کہ نہیں
نہ سب حق ہیں نہ سب باطل ہیں۔ کچھ حق کچھ باطل ہیں۔ پھر اس پر بھی جی کو تسلّی نہ ہوئی اسکی تلاش
رہی کہ حق ہے تو کون ہے اور باطل ہے تو کون ہے۔

الغرض تمیز حق و باطل کی بہت دشوار نظر آئی مدت تک یہ حیرانی رہی کہ کیا سبیل کیجیے کہ جس سے
یہ عقدہ حل ہو اور یہ مشکل آسان ہو۔ آخر کو جی میں آئی کہ اتنی حیرانی کیوں ہے۔ اس عالم میں تو ہر درد
کی دوا اور ہر بلا سے نجات رکھی ہوئی ہے۔ اس پتے پر میں بھی تجسّس کرنے لگا۔ جوئندہ یابندہ۔ آخر
کو مطلب کا سُراغ لگا۔ غیب سے یہ بات جی میں آئی کہ جوہرِ عقل و دانش جو ہر انسان کو کم و بیش عنایت
ہوا ہے اس لئے دیا گیا ہے کہ اِس سے حق و باطل کو پہچانیں۔ اور نیک و بد کو جانیں اور آدمی اگر
نفع نقصان دنیوی کے دریافت کرنے میں اس کو کام میں لاتے ہیں تو اُس کو اس کام میں صرف
کر۔ اور شروع سے مطلب کو چھیڑ۔ اگر کچھ کام چلا تو آگے چلیو نہیں تو خیر۔

اوّل تو یہ بات دیکھ کہ اِس عالم کا کوئی بنانے والا اور بنا کر تھامنے والا بھی ہے یا یوں ہی ہے
جیسے دہریہ کہتے ہیں کہ "ایک خودرو کارخانہ ہے" اِس کی فکر میں جو سر جھکایا تو یہ قصّہ ایک دریائے
بے پایاں نظر آیا۔ اوّل تو عقلِ نارسا اس کم عقل کی بہت ہی غلطاں پیچاں ہوئی مگر ہزار ہزار شکر
اُس خالق بندہ نواز کا کہ اُس نے محض اپنے فضل سے مجھے سنبھالا اور اِس جگہ سے کامیاب نکالا۔

وجود صانع

الغرض سوچ بچار میں یوں خیال میں آیا کہ جب ہم کسی مکان کو دیکھتے ہیں تو یہ بات بے تامل

سمجھ لیتے ہیں کہ اس کا کوئی بنانے والا ہوگا چھوٹے سے لیکر بڑے تک اس جہان میں ایسا کوئی مکان نہیں کہ اُس کا کوئی بنانے والا نہ ہو اور کوئی سُراغ نہیں کہ اُس کے لئے کوئی جاننے والا نہ ہو۔

اتنا بڑا مکان کہ جس کو عالم کہتے ہیں بے اس کے کہ اس کا بنانے والا کوئی نہ ہو نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر اس کے احوال میں تفاوت نہ ہوتا اور حاجتمندی کے آثار اس میں نظر نہ پڑتے تو یوں بھی کہہ سکتے کہ جیسے خدا کا کوئی بنانے والا نہیں اپنے آپ موجود ہے ایسے ہی عالم کا بھی کوئی بنانے والا نہیں اپنے آپ موجود ہے۔ لیکن یہاں جس طرف نظر ڈالئے ذلت' خواری ٹپکتی ہے۔ آسمان' چاند' سورج' ستاروں کو دیکھئے ایک حال پر قرار نہیں۔ کبھی عروج' کبھی نزول' کبھی طلوع' کبھی غروب' کبھی نور' کبھی گہن ہے۔ آگ کو دیکھئے تو یہ بیقرار ہے کہ تھامے نہیں تھمتی۔ ہوا کا یہ حال ہے کہ کبھی حرکت کبھی سکون اور حرکت بھی ہے تو کبھی شمال اور کبھی جنوب' کبھی پورب اور کبھی پچھم کو ماری ماری پھرتی ہے اور پانی کا کرہ ہوا کے دھکوں سے کہیں کا کہیں نکلا جاتا ہے۔ اور زمین کو بھی پستی کے سوائے لاچاری اس درجہ کو ہے کہ اُس پر کوئی ہگتا ہے کوئی موتتا ہے۔ کوئی کھودتا ہے کوئی پھرتا ہے۔ نباتات ہیں کہ کبھی چھوٹے ہوتے ہیں کبھی بڑے کبھی تر اور کبھی خشک اور ان پر باوجود آب و خاک کے ایک ہونے کے اس قدر طرح طرح کے پھل پھول لگتے ہیں کہ ایک دوسرے سے نہیں ملتا۔ علی ہذا القیاس حیوانات علی الخصوص افراد بشر باوجودیکہ سب کے سب اربع عناصر ہی سے مرکب سے ہیں' شکل و شمائل خو بو خاصیت مزاج میں اتنے مختلف ہیں کہ کہا نہیں جاتا۔ علاوہ اس کے بھوک' پیاس' گوہ' موت صحت' مرض' گرمی' سردی' حرص' ہوا بہت سی ہوکل ان کے پیچھے ایسے لگا دیئے ہیں کہ جس سے شرف حیات کو بھی بٹہ لگا جس میں حضرتِ انسان کے پیچھے تو اتنا کچھ لشکر کا لشکر حرص ہوا اور حاجات کا متعین کیا کہ جس نے اُس کی فہم و دانش کو لاچار کر کے تمام شرفِ عزت کو خاک میں ملا دیا اور جاندار تو فقط کھانے اور پینے ہی کے محتاج ہیں۔ کپڑا' مکان' گھوڑا' عزت' منصب' جاگیر' میٹھے کھٹے نمکین کی کچھ پرواہ نہیں رکھتے اور انسان کی بغیر ان کے گذر نہیں ہو سکتی۔ جب انسان کہ باتفاق اہلِ عقل اشرف المخلوقات ہے اس قدر ذلیل اور محکوم ٹھہرا کہ چار طرف سے پیادگانِ سرکاری اُسکی گردن پکڑے ہوئے ہیں اور باقی عالم کا آسمان سے لیکر زمین تک مجمل حال معلوم ہو ہی چکا تو پھر کیونکر عقل گوارا کرے کہ سب کارخانہ بے سرا ہے۔ جو کوئی ایسی بات کہے اُس کو بے وقوف نہ کہئے تو کیا کہئے۔

بلکہ غور کیجئے تو یوں نظر آتا ہے کہ جس میں کوئی خوبی زیادہ تر ہے اُس کو اوروں سے زیادہ قید قیود میں رکھا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بادشاہ اگر غریبوں کو قید کرتے ہیں تو کئی کئی قیدیوں کو ایک

سپاہی محافظ کفایت کرتا ہے اور اگر بادشاہ یا امیر اُن کی قید میں آجاتا ہے تو گو اُسے تعظیم سے رکھیں پر اُس پر بہت بہت پہرے اور بڑے بڑے بہادر حفاظت کے لئے مقرر کرتے ہیں۔ سو ہم جو دیکھتے ہیں آسمان میں چاند سورج سے زیادہ اشرف کوئی نہیں نظر آتا اور زمین میں انسان سے بہتر کوئی معلوم نہیں ہوتا۔ اور حقیقت میں دیکھئے تو انسان سب سے افضل ہے۔ چاند سورج میں اگر نورِ شعاع ہے تو انسان میں نورِ عقل ہے۔ نورِ شعاع سے اگر زمین و آسمان روشن ہوتا ہے تو نورِ عقل سے کون و مکان و زمین و زمان منور ہوتا ہے۔ پھر یہ نور اگر صورت دکھاتا ہے تو وہ نور حقیقت کو کھولتا ہے۔ اس بیچ میں ایک بات عجیب ہاتھ لگی وہ یہ ہے کہ اگر اس نور کے سبب چاند سورج پرستش کے قابل ہوتے تو انسان بدرجۂ اولیٰ معبود ہوتا۔ پر طرفہ تماشا ہے کہ اُلٹے بانس بہاڑ کو جائیں۔ اعلیٰ ادنیٰ کی عبادت کرتا ہے۔ بہرحال جب ایسے ایسے اشرف اجزاءِ عالم اس ذلت و خواری میں گرفتار ہیں جس کا کچھ کچھ اوپر مذکور ہوا۔ اور ایسے ناچار ہیں کہ ان قیدوں میں مقید ہیں تو بلاشبہ ان کے سر پر کوئی ایسا حاکم ہے کہ ان سے ہر دم مثل قیدیوں کے یہ سب بیگاریں لیتا ہے اور چین سے نہیں رہنے دیتا تاکہ یہ مغرور نہ ہو جائیں اور اَوروں کو ان پر بے نیازی کا گمان نہ ہو بلکہ ان کو خوار ذلیل دیکھکر یہ بھی اور اَور بھی خدا کو پہچانیں اور جانیں کہ یہ اُس کے انتظام کی خوبی ہے کہ اُن سے طرح طرح کے کام لیتا ہے اور ان پر طرح طرح کے احوال بھیجتا ہے اور یہ بعینہٖ ایسا قصہ ہے کہ جو حاکم بڑا منتظم ہوتا ہے تو ماتحت کے لوگوں کو فارغ نہیں رہنے دیتا۔ اور اس پر بھی کبھی کہیں کبھی کہیں بدلتا رہتا ہے۔ افسوس کہ ہوشیاروں نے اس انتظام کو دیکھکر انتظامِ سلطنت کو سیکھا پر یہ نہ دیکھا کہ یہ انتظام کون کرتا ہے اور کیوں کیا ہے۔ سو اے مہربانو! ہر چند میرے منھ پر یہ بات زیب نہیں دیتی اور اس موقع میں میری ایسی مثل ہوئی جاتی ہے کہ چھوٹا منھ بڑی بات مگر ؎

گاہ باشد کہ کودکِ ناداں بغلط بر ہدف زند تیرے

میری ہیچمدانی اور اپنی ہمہ دانی پر مت جاؤ یہ بھی اُسی قسم کی اُس صانع علی الاطلاق کی کارسازی ہے کہ بڑوں کو عاجز کرے اور چھوٹوں سے بڑے کام لے۔ الغرض ان انقلابوں کو دیکھکر یوں سوجھتا ہے کہ کوئی اور ہی مختار کار ہے کہ جو چاہتا ہے سو کرتا ہے۔

اجماعِ ملل سے اثباتِ صانع

معہذا یہ بات سب کے نزدیک مسلّم ہے کہ جب کسی بات میں اختلاف ہوتا ہے تو فہم والے اپنی فہم پر بھروسا کرتے ہیں اور کم فہم اُس کو دیکھتے ہیں کہ جو عقل و فہم دوسروں سے زیادہ

نظر آویں وہ عقل کی رُو سے کیا کہتے ہیں اور جو سب متساوی الاقدام ہوں تو یہ لحاظ رکھتے ہیں کہ زیادہ کس طرف ہیں۔ القصہ جو بات عقل میں خود نہیں آتی تو اس طرح سے اُسے عقل میں لاتے ہیں میں بھی اس روش پر چلتا ہوں اور اس قاعدہ کو برتتا ہوں تا حضراتِ دہریہ کی کج فہمی اور اپنی راستی کی دلیل ہو۔

جنابِ من لڑکے سے لیکر بڑے تک ہندو مسلمان نصاریٰ یہود بُت پرست آتش پرست ہیں سے جسے دیکھئے اس بات کا قائل ہے کہ ہمارا کوئی خالق ہے، ہم اُس کی مخلوق ہیں۔ اب تعجب ہے کہ دنیا کی پنچائتوں اور کونسلوں اور مشوروں میں تو اس قاعدے کے پابند رہیں پر یہاں اگر فقط اِس سبب سے کہ صانع نظر نہیں آتا ڈوب جائیں اگر اقرار کرنے کے لئے دیکھنا ہی ضروری ہے تو دیوار کے پیچھے سے دھواں دیکھکر آگ کا کیوں یقین کرتے ہو اور گھر میں بیٹھے صحن میں دھوپ دیکھکر آفتاب آسمان پر کیوں نکلا سمجھتے ہو اور سڑک پر سڑک قدم کا نشان دیکھکر کسی کی رفتار کا کیوں اقرار کرتے ہو۔ یہاں آکر غیب سے ایک اور مضمون دل میں آتا ہے اوّل اُسے بیان کرلوں تو آگے چلوں۔

مسئلہ توحید وہ یہ ہے کہ اس قاعدہ سے جیسا نرا صانع کا ہونا ثابت ہوتا ہے بعد تفتیش کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اُس کا ایک ہونا بھی ثابت ہوتا ہے۔ ہر چند بظاہر یہ بات گونہ خلاف معلوم ہوتی ہے کیونکہ نصاریٰ[له] یوں کہتے ہیں کہ عالم کے لئے تین خدا ہیں اور جب وہ یہ کہیں تو اُن کے مقابلہ میں اگر سارا جہان بھی ہو تو قابل اعتبار نہیں کیونکہ وہ ایسے عاقل ہیں کہ جن کی عقل کا شہرہ یہاں تک ہوا ہے کہ دانشِ فرنگ ضرب المثل ہوگئی۔ اسی طرح اور بہت سے یوں کہتے ہیں کہ خالقِ خیر اور ہے اور خالقِ شر اور ہے اول کو یزداں اور دوسرے کو اہرمن کہتے ہیں۔ اور بعضے یوں کہتے ہیں کہ بندہ جو کام اپنے اختیار سے کرتا ہے اُس کا خالق یہ خود ہی ہے اس سے بھی یوں سمجھا جاتا ہے کہ کئی خالق ہیں بلکہ لاکھوں کروڑوں ہیں کیونکہ اِس صورت میں ہر آدمی اپنے افعال کا خالق ٹھہرتا ہے۔ بہر حال ان سب مذہبوں کی قدر مشترک یہ ہے کہ خالق کئی ہیں سو اس تقریر سے گو ایک دفعہ

[له] نصاریٰ تثلیث کے ثبوت میں ایک تو وہ عبارت پیش کرتے ہیں جو انجیل یوحنا ۵ باب، ۷ آیت میں ہے تین ہیں جو آسمان پر گواہی دیتے ہیں باپ اور کلام اور روح القدس اور یہ تینوں ایک ہیں۔ گر یسباخ اور شولز مفسر اس عبارت کو الحاقی بتاتے ہیں اور پادری فانڈر نے بھی اس کا اقرار کیا ہے۔ پادری میتھر نے اُردو بیبل مطبوعہ مرزاپور ۱۸۶۹ء میں اس عبارت کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ "یہ الفاظ کسی قدیم نسخے میں نہیں پائے جاتے" دوسری عبارت وہ پیش کرتے ہیں جو پولوس سے بطور دعا کے قرنتیوں کے دوسرے نامہ ۱۳ باب ۱۴ میں منقول ہے لیکن اسحٰق نیوٹن نے اپنے رسالہ میں ان دونوں کو الحاقی ثابت کیا ہے۔ بہر حال ان دونوں آیتوں کے الحاقی ہونے کے محققین علمائے نصاریٰ قائل ہیں چنانچہ ان دنوں جو علمائے نصاریٰ انگلستان میں انجیل کی ترمیم کر رہے ہیں اُنھوں نے یہ آیتیں نکال ڈالی ہیں۔ لیکن تماشا یہ ہے کہ تثلیث کا کچھ ثبوت نہیں اور اُسی پر جمے ہوئے ہیں ۱۲ +

وہم آتا ہے کہ یہ قاعدہ یہاں نہ چلے مگر یہ ناکارہ اپنا مافی الضمیر بھی عرض کرتا ہے اگر اہلِ انصاف انصاف فرمائیں۔ پر ڈرتا ہوں کہ میری گمنامی کے باعث میری بات سے اعراض کرکے اوروں کی رُو رعایت سے اُن کی طرف نہ ڈھلنے لگیں مگر خیر ہرچہ بادا باد یہاں اپنی بات کے اظہار سے فقط یہی غرض نہیں ہے کہ میرا بول بالا ہو۔ بلکہ اگر کچھ غلطی ہو تو اوروں کے طفیل سے شاید وہ نکل جائے اس لئے جو کچھ عقلِ نارسا میں آتا ہے بے تکلف عرض کرتا ہوں۔

ابطالِ تثلیث

جنابِ من جو بات بظاہر خلافِ عقل ہوتی ہے اس کو بے دلیل کوئی مانا نہیں کرتا ہاں اگر دلیل معقول دیکھتے ہیں تو اہلِ عقل مان لیتے ہیں۔ پر جو بات بے دلیل عقلِ سلیم کے نزدیک مسلّم ہوتی ہے جیسے دو دونی چار اُس کے خلاف پر سو دلیلیں بھی ہوتی ہیں تو اُس پر غالب نہیں آسکتیں ایسے موقع میں یوں ہی کہا کرتے ہیں کہ ہماری عقل کا قصور ہے ہو نہ ہو کچھ ان دلیلوں میں فتور ہے اور یہ بات حقیقت میں معقول ہے مثل مشہور ہے ع شنیدہ کے بود مانند دیدہ۔

ظاہر ہے کہ دھواں دیکھکر دیوار کے پیچھے سے جو آگ کا علم ہوجاتا ہے تو آنکھوں سے تو دھواں ہی دیکھتے ہیں پر دھواں یوں کہتا ہے کہ دیوار کے پیچھے آگ بھی ہے۔ سو دھوئیں کی زبان سے آگ کو سُننا آنکھوں سے دیکھنے کے ہم پلہ نہیں ہو سکتا۔

سو جہاں ایک طرف تو دلیل ایک بات کی خبر دے اور ایک طرف عقل کو بے دلیل اس کے خلاف نظر آئے تو اہلِ عقل ہرگز پہلی بات کو تسلیم نہ کریں گے۔ مثلاً ایک شخص تو طلوع یا غروب کے وقت کسی بلندی پر یا میدان میں کھڑا ہوا آفتاب کو زمین سے اونچا دیکھتا ہو اور ایک شخص آنکھوں سے تو نہ دیکھے پر گھڑی گھنٹہ کے حساب سے یوں کہے کہ "آفتاب طلوع نہیں ہوا" یا "غروب ہوگیا" تو اس شخص کا دعویٰ اُس اوّل شخص کے سامنے پیش نہیں جانے کا یوں ہی کہیں گے کہ ہو نہ ہو گھڑی بگڑی ہوئی ہے۔

تثلیث نصاریٰ مخالفِ عقل اور بدیہی طور سے دعویٰ بلا دلیل ہے

سو اب ذرا کان دھر کر سُنئے کہ نصاریٰ جیسے اس بات کے قائل ہیں کہ خدا حقیقت میں تین ہیں ویسے ہی اس بات کے بھی قائل ہیں کہ وہ تینوں حقیقت میں ایک بھی ہیں۔ اور اس بات کے اثبات کے لئے سوا اس کے کہ انجیل میں ہے یا ہم اپنے باپ دادوں سے سُنتے چلے آتے ہیں کوئی دلیل بیان نہیں کرتے۔ اور ادھر عقل کے نزدیک تین کا حقیقۃً ایک ہونا اور ایک کا تین ہونا ایسا ظاہر البطلان ہے کہ جیسا دن کا رات ہونا اور رات کا دن ہونا۔ بلکہ اس سے بھی زیادہ یہانتک کہ عقل کے نزدیک ظاہر البطلان ہونے میں کوئی بات اس سے زیادہ نہیں اور یہانتک کہ دو کے ایک ہونے کے محال ہونے میں اور اسی طرح چار یا پانچ چھ سات وغیرہ کے ایک ہونے کے باطل

ہونے میں نصاریٰ بھی سارے جہان کے شریک ہیں۔ پر تین کے ایک ہونے میں انجیل کے مقابلہ میں کسی کی تو کیا اپنی عقل کی بھی نہیں سنتے۔

موجودہ انجیل محرف ہے آسمانی نہیں

اب میں پوچھتا ہوں کہ انجیل کی باتوں پر تو جب کوئی یقین کرے گا کہ اُسے صحیفہ آسمانی (اور خدا) کی کتاب سمجھے اور انجیل یا کسی اور کتاب کا خدا کی کتاب ہونا بظاہر بعید ہے اور نیز ہر کوئی کتاب تصنیف کر کے کہہ سکتا ہے کہ یہ کتاب آسمانی اور خدا کا کلام ہے جب تک کوئی سند نہ ہو کون مانے گا سو کوئی بہت کہے گا تو یوں کہے گا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اس کے کتاب اللہ ثابت کرنے کے لئے ہزاروں کرشمے دکھلائے سو یہ بات کسی کے نزدیک ثابت بھی ہو تو یہ معنی ہوں گے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا دعویٰ کر کے کرشموں کا دکھلانا تو یوں کہتا ہے کہ انجیل کتاب اللہ ہے اور انجیل یوں کہتی ہے کہ تین ایک ہے اور ایک تین ہے۔ غرض عقل کے نزدیک تین کا ایک اور ایک کا تین ہونا تو دو واسطوں سے ثابت ہوا۔ اور ایک کے تین ہونے اور تین کے ایک ہونے کو بے واسطہ محال جانتی ہے۔ اور میں کہہ ہی چکا ہوں کہ ع شنیدہ کے بود مانند دیدہ۔

بن دیکھی چیز کی سچائی کی شرط انجیل میں نہیں ہے

معہذا ہمیں کیونکر یقین ہو کہ جس انجیل میں اب یہ بات لکھی ملتی ہے یہ وہی انجیل ہے کہ جس کے کلام خدا ہونے پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے کرشمے دکھلائے تھے یا اُسی کی بعینہٖ نقل ہے۔ اَن دیکھی باتوں کے یقین کرنے کی بجز اس کے کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی کہ یا عقل تسلیم کرے یا خبر صحیح پہنچے سو عقل کا تسلیم کرنا تو معلوم ہو چکا۔ باقی رہی خبر صحیح اُس کی یہ صورت ہے کہ اس کثرت سے اس کے بیان کرنے والے ہوں کہ عقل کو اُن سب کا جھوٹا ہونا باور نہ ہو جیسے کلکتہ دلّی کا ہونا۔ کسی عاقل کو یہ احتمال نہیں ہو سکتا کہ دلّی یا کلکتہ کوئی چیز نہیں۔ یہ خبر یوں ہی اُڑا دی گئی ہوگی سو یہاں اتنا ہونا تو معلوم۔ ایک بھی یوں نہیں کہتا کہ یہ وہی انجیل ہے یا اُس کی بعینہٖ نقل ہے۔ بلکہ نصاریٰ[1] ہی کے اقرار سے یوں ثابت ہوتا ہے کہ اصل انجیل عبرانی زبان میں تھی اب

---

[1] پادری والش کہتے ہیں کہ اسقوف ٹیلر کا قول ہے کہ انگلستان میں ایسا ایک بھی فاضل نہیں جو توریت و انجیل کے الہامی ہونے کا قائل ہو از رسالہ قربت الٰہی مطبوعہ ۱۸۶۸ء علماء رومن کاتھولک توریت انجیل کی نسبت یہ کہتے ہیں کہ ان کا کلام الٰہی ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اور پھر ان میں کے اکثر اجزا گم ہو گئے اور جو اجزاء باقی ہیں اُن میں حد سے زیادہ غلطیاں بھری ہوئی ہیں۔ (از مرآۃ الصدق مؤلفہ پادری بیدلی) اور علماء پروٹسٹنٹ نے جو اپنا عقیدہ رسالہ تقدیس الٰہی میں مشتہر کیا ہے وہ یہ ہے کہ "بائبل کلام خدا نہیں" پروٹسٹنٹ بشپ ماشک فرماتے ہیں کہ دین کے معاملہ میں چھ سو امر ہیں جن کو خدا نے مقرر کیا مگر کتاب مقدس میں اُن کا ذکر نہیں انتہیٰ۔ بہرحال انجیل موجودہ تصنیف متی و یوحنا وغیرہ کی ہیں جو ۳۷ یا ۶۱ یا ۹۸ء میں تصنیف ہوئیں۔ وہ انجیل جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام لائے تھے اُس کا کہیں پتہ نہیں، ۱۲ مولانا فخر الحسن [2] جمہور علمائے نصاریٰ اسی کے قائل ہیں کہ جو انجیل نازل ہوئی تھی وہ زبانِ عبرانی میں تھی لیکن بعد سولی پانے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے وہ بالکل گم ہو گئی اب عالم میں کہیں اُس کا پتہ نہیں اور عقل کے نزدیک یہی صحیح ہے۔ کیونکہ جب انجیل بنی اسرائیل کی ہدایت کے لئے آئی تھی تو ضرور ہوا کہ اُنھیں کی زبان میں ہو اور اُن کی زبان (بقیہ حاشیہ صفحہ ۹)

انگریزی، عربی، فارسی، اُردو میں جو کچھ ہے اُس کے ترجمے ہیں اور اصل کا کہیں پتہ بھی نہیں ملتا۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ ترجمہ کوئی ایک ہی کیا کرتا ہے گو اُس کی اَور لوگ بھی نقلیں کر لیں۔ سو ہو سکتا ہے کہ مترجم نے دیدۂ و دانستہ کسی غرض کے لئے کچھ بدل سدل دیا ہو یا غلط فہمی سے کچھ غلطی ہو گئی ہو یا کاتب سے غلطی ہو گئی ہو اور اُس کی بعینہٖ نقل ہوتی رہی۔ اور پھر نقل میں بھی یہی احتمال ہیں۔ معہٰذا جو ترجمہ دیکھئے کچھ نہ کچھ دوسرے کے مخالف ہے۔ اُردو میں کچھ فارسی میں کچھ اور علیٰ ہٰذا القیاس جب آج باوجود اس کے کہ مسلمانوں کی طرف سے تحریف کا الزام برابر سُنتے چلے آتے ہیں بدل سدل سے نہیں ڈرتے۔ تو جس زمانہ میں کسی کو اس بات کی خبر بھی نہ تھی اگر ایسا کیا ہو تو کیا بعید ہے بلکہ خود پادریوں نے مسلمانوں کے مقابلہ میں اس بات کا اقرار کیا کہ ہاں ہمارے علماء نے آٹھ سات جگہ دیدۂ و دانستہ بدل دیا ہے اور تیس چالیس ہزار ہمارے نسخوں میں سہو کاتب ہیں اور باایں ہمہ اُن آٹھ سات جگہ کو معین نہ کیا۔

اب دیکھئے کہ ان باتوں کے دیکھنے کے بعد میرا کہا صحیح نظر آتا ہے یا ایک کا تین ہونا اور ایک کا تین ہونا الغرض نصاریٰ کے اقرار اور دلائل سے بھی یہ ثابت ہوا کہ یہ عقیدہ فقط اپنی مانی ہوئی انجیل کے بھروسہ پر جی میں جمائے ہیں اور سوچ سمجھ سے کچھ علاقہ نہیں۔

کثرت آراء پر کب فیصلہ ہو سکتا ہے

اور اختلاف کی صورت میں جو ایک جانب کی بہتایت یا زیادتی عقل پر نظر کرتے ہیں تو جب کرتے ہیں کہ طرفین عقل کی رو سے کچھ بیان کریں اور جب یوں ہی دھینگا دھینگی کئے جائیں تو اس صورت میں اُن کا کچھ اعتبار نہ ہوگا۔

ایک شبہ کا ازالہ

یہاں وہ شبہ جو دانش فرنگ کے باعث دل میں آتا تھا رفع ہو گیا اور معلوم ہوا کہ اس بات کے انکار سے اُن کی دانش کا انکار لازم نہیں آتا۔ ہاں عقل کا اِدھر نہ لگانا ثابت

(بقیہ حاشیہ صث) بلاشبہ عبرانی تھی۔ جب اہلِ اسلام نے یہ اعتراض کیا کہ اصل انجیل تو گم ہو گئی اور نصاریٰ بے کتاب رہ گئے تو اس کے جواب میں عیسائیوں نے یہ دعویٰ کیا کہ اصل انجیل یونانی زبان میں اتری تھی اور وہ موجود ہے۔ لیکن اُن کا یہ دعویٰ نقلاً عقلاً محض غلط ہے چنانچہ مذکور ہوا ۱۲ مولانا فخرالحسن (حاشیہ صفحہ ھذا) لہ ہارن صاحب اپنی تفسیر میں توریت و انجیل کی مختلف عبارتوں کا ذکر لکھتے وقت لکھتے ہیں کہ دو یا زیادہ مختلف عبارتوں میں فقط ایک عبارت صحیح ہو سکتی ہے باقی خواہ تو دیدۂ و دانستہ تبدیل کی گئی ہو گی یا وہ نقل کرنیوالوں کی غلطیاں ہو نگی پھر وہ اس اختلاف کے چار سبب لکھتے ہیں۔ اوّل لکھنے والے کی غفلت یا غلطی۔ دوسرے جن نسخوں سے نقل کی گئی ہو اُن کا غلط یا ناقص ہونا۔ تیسرے نقل کرنے والے کا بلا معتبر سند کے اصل عبارت میں اصلاح دینا۔ چوتھے دیدۂ و دانستہ کسی اہل فریق کی تائید کیلئے عبارت کا بگاڑ دینا انتہیٰ۔ یہی مضمون اور بہت علمائے نصاریٰ نے بھی اپنی تفسیروں میں لکھا ہے۔ جہاں باقرار جمہور علماء نصاریٰ تحریف ثابت ہے ۱۲ مولانا فخرالحسن سہ پادری فانڈر نے اکبرآباد میں مجمع عام کے روبرو یہ اقرار کیا تھا اس پر جناب مولوی رحمۃ اللہ صاحب سلمہ اللہ نے فرمایا کہ آپ وہ سات آٹھ غلطیاں معین کر دیجئے ہم اُن کے سوا اور غلطیاں بتا دیں گے م

م مگر پادری صاحب نے اس خوف سے اُن کی تعیین نہ کی کہ مبادا سات آٹھ غلطیوں سے زیادہ نکل آئیں اور مجھے زیادہ شرمندہ ہونا پڑے ۱۲ مولانا فخرالحسن +

ہوتا ہے۔ سو یہ اور بات ہے، وہ اور بات۔ اور عقل کے اِدھر نہ لگانے کی دلیل فقط یہی نہیں ہے کہ انجیل پر حوالہ کرتے ہیں اور عقل کا مذکور نہیں کرتے۔ بلکہ اُن ؎ کے حال کے دیکھنے سے یوں نظر آتا ہے کہ ہمہ تن سارے کے سارے الا ماشاء اللہ دنیا کی طرف متوجہ ہیں۔ آٹھویں دن کا گرجا جانا دین کی باتوں میں گنا جاتا ہے۔ سو وہ بھی کسی کسی کو نصیب ہوتا ہے۔ سو جن کو دین کی طرف اس قدر بے توجہی ہو اُن کی عقل کو لیکر کیا جاٹیں۔

عقلائے یورپ اپنے فن کے ماہر ہیں روشن ضمیر نہیں

اس سے معلوم ہوا کہ ان کی دانش کا شہرہ بھی فقط اسی سبب سے ہے کہ جن باتوں میں مشہور ہیں اُن کی طرف اُن کی کمال درجہ کو توجہ ہے اور اگر اوروں کو اتنی توجہ اُن کاموں میں ہو تو عجب نہیں کہ اُن سے زیادہ نہیں تو اُتنے ہو جائیں۔ چنانچہ جن علموں یا فنوں میں ہندوستانی گھٹنے سے گھٹنا ملا کر اُن کے ساتھ محنت کرتے ہیں اُن سے کچھ کم نہیں رہتے بلکہ بسا اوقات بڑھ جاتے ہیں۔

الغرض دین کے حصّہ کی توجّہ بھی اس قوم کو دنیا ہی کی طرف معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ پر انصاف کی حاجت ہے۔ پھر کیونکر اوروں سے دانش دنیا میں فوق نہ لیجائیں سو اس قیاس پر یوں معلوم ہوتا ہے کہ جنھیں دین کی طرف زیادہ توجّہ ہوگی اُنھیں دین کی عقل میں بہ نسبت اور ابنائے جنس کے تفوق ہوگا۔

اب بات دُور جا پڑی کہنا تھا کچھ اور کہنے لگا کچھ۔ خدا نے چاہا تو کسی اَور موقعہ میں اس بات کو پورا کروں گا۔ اب اِس جھگڑے کو یہیں چھوڑ کر پھر اُسی مطلب کے پیچھے پڑتا ہوں جس کو بیان کرتا تھا

سابق مضمون کی طرف مراجعت

جنابِ من ہم اگر نصرانیوں کی خاطر سے شرما کر اس موقع میں بہت گفتگو نہ کریں اور بظاہر یوں ہی کہیں کہ یہ قاعدہ یہاں اس طور سے نہیں چلتا پر قطع نظر اور دلیلوں کے وجود خدا نیت کے اثبات میں کافی ہیں۔ یہی قاعدہ اَور طرح سے یہاں جاری ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ایک کے تین اور تین کے ایک ہونے میں نصاریٰ ایک طرف ہیں اور سارا جہان ایک طرف

؎ وہ پولوس جن کو عیسائی مقدس کے لقب سے یاد کرتے ہیں رسولوں کے اعمال میں ایک جگہ یہ فرماتے ہیں کہ جو شریعت پر عمل کرے وہ لعنتی ہے۔ پھر وہی حضرت دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ پاکوں کو سب پاک ہے اور ناپاکوں کو سب ناپاک ہے اور تمام عیسائیوں کا اسی پر عملدرآمد ہے یعنی کسی حکم کی تعمیل اپنے ذمہ ضروری نہیں سمجھتے اسی لئے انجیل کے دیکھنے والے اور عیسائیوں کے عملدرآمد پر غور کرنے والے بشرطیکہ وہ عقل بھی رکھتے ہوں بلا تأمل یہ کہتے ہیں ع مذہب معلوم اہل مذہب معلوم ۱۲

پرستاران تثلیث نصاریٰ کیلئے بھی توحید واجب التسلیم ہے

بلکہ نصاریٰ بھی غور سے دیکھیئے تو عقل کی رو سے سب کے ساتھ ہیں تو موافق قاعدۂ مذکورہ کے اُن کا قول غلط ہوگا اور جب یہ قول غلط ہوا تو تین خداؤں کا ہونا جو اس قول کا نصف ہے قول بے قائل رہ گیا۔ اور اگر سلمنا کہ نصاریٰ کا عقیدہ صحیح بھی ہو تو موافق مثل مشہور کے "دروغ گو را حافظہ نباشد" وہ آپ بھی ایک ہونے کے قائل ہو گئے۔ اور اپنے خلاف مرضی اس ایک قاعدہ کو ثابت کر گئے۔ اس تقریر سے نصاریٰ کا قول تو غلط ہوا پر من جانب اللہ غیب سے ایک اور بڑی بات حل ہو گئی۔ کہ تفصیل اس کی یہ ہے کہ:۔

گذشتہ اصل موضوع کے مطابق خدا کا بشر ہونا محال ہے

یہ تو مسلّم ہو چکا کہ عقل کے نزدیک جو اعتبار اُس بات کا ہوتا ہے جو بے واسطہ اُس کے نزدیک مسلم ہوتی ہے اُس کا نہیں ہوتا کہ جو بواسطہ کسی ضعیف یا قوی دلیل کے ہو سو بسبب اس کے جیسے ایک کا تین ہونا اور تین کا ایک ہونا غلط ہے ایسے ہی خدا کا بشر کی قسم سے ہونا محال اور غلط ہے۔ کیونکہ یہ بات تو عقل کے نزدیک بے واسطہ اور بے دلیل مسلّم ہے کہ خالق کسی بات کا محتاج نہ ہو اور بشر کو احتیاج لازم ہے۔ وہ بھی یہاں تک کہ بھوک پیاس گو موت صحت مرض وغیر ذلک کا اُس پر زور چلتا ہے پھر معلوم نہیں کہ شری رام اور کنہیا جی اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت عزیر کو خدا یا خدا کا بیٹا کیونکر سمجھ لیتے ہیں اس صورت میں کئی خداؤں کے ہونے کا اگر کہیں سے جھوٹا سچا پتا بھی ملے تو یہ صاحب تو ہرگز خدا نہیں ہو سکتے۔

پرستاران اہرمن و یزدان اور معتزلہ وغیرہ کا مذہب اور انہیں کے اقوال سے اُن پر الزام

اب باقی رہے وہ لوگ کہ خالق خیر اُن کے نزدیک اور ہے اور خالق شر اور ہے۔ اور وہ لوگ کہ بندہ کو اپنے افعال اختیاریہ کا خالق جانتے ہیں۔ اور افعال غیر اختیاری کا مثل رعشہ وغیرہ کے خدا کو خالق سمجھتے ہیں۔

معتزلہ وغیرہم کا رد

سو ان میں اخیر کے لوگ بھی ایک طرح سے ایک ہونے کے قائل ہوئے کیونکہ اوّل تو وہ اپنے آپ کو بڑے موحدوں میں گنتے ہیں اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی توحید ہی کو اصل سمجھتے ہیں۔ اور دوسرے اُن کی اسی بات سے اُن کے ذمہ توحید لازم آتی ہے کیونکہ بندہ تو مخلوق خدا ہوا اور وہ ایک ہے اور اس کے افعال اس کی مخلوق ہوئے اور وہ لاکھوں کروڑوں ایک ایک آدمی صبح سے شام تک ہزاروں کام کرتا ہے اور ساری عمر کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں۔ اور اس مذہب والے جنات اور فرشتوں کے بھی قائل ہوئے ہیں۔ اور وہ جاندار اور

ع اگر آریہ افعال عباد کا خالق عبد کو سمجھیں تو یہ اُن کا بھی جواب ہو سکتا ہے ۱۲ منہ

صاحب اختیار ہیں اور فرشتے فقط اُن کے نزدیک اس کثرت سے ہیں کہ کوئی چیز اُن کے برابر نہیں ہو سکتی سب مل کے تو اَور بھی زیادہ ہوں گے۔ تو اس صورت میں بندہ کی مخلوقات خدا کی مخلوقات سے بڑھ گئی۔ اور یہ بات خدا کی عظمت اور قوت اور بندہ کی پستی اور ناچاری اور عجز کے ایسے خلاف ہے کہ جیسے ایک کا تین ہونا یا دُو دونی پانچ۔ اور خدا کی عظمت اور قوت اور بندہ کی پستی اور ناچاری بھی سب کے نزدیک خصوصاً اس مذہب والوں کے نزدیک مسلم الثبوت ہے بلکہ بعد غور کے اُسی درجہ کی ہے۔

مصنفؒ کی جانب سے مسئلہ زیر بحث پر اجمالی نظر

اور اس جگہ شاید کسی کو کلام ہو اس لئے میرے بھی جی میں آتا ہے کہ اس کو مفصّل لکھوں۔ مگر اس اندیشہ سے کہ بات کہیں کی کہیں جا پڑے گی اور مطلب رہ جائے گا فقط اتنا اشارہ سمجھ والوں کے لئے کئے جاتا ہوں کہ دُو دونی چار جو عقل کے نزدیک یقینی ہے تو اُس کے یہی معنے ہیں کہ جب عاقل دو کے معنے اور چار کے معنے اور دُو کی دونی ہونے کے معنے خوب سمجھ لے گا تو پھر نہیں ہو سکتا کہ دُو دونی پانچ یا دُو دونی تین مثلاً کہنے لگے۔ ہاں اگر دو کے معنے تین اور دونے کے معنے اِکن سمجھ لے تو پھر وہ قیامت تک دو دونی چار نہ کہے گا۔ بلکہ دو دونی تین ہی کہے گا۔ اسی طرح جو خدا کے معنے اور عظمت اور قدرت کے معنے خوب طرح سمجھ لے گا تو پھر اُس سے نہیں ہو سکتا کہ خدا کو عظیم نہ کہے یا قدیر نہ سمجھے۔ اور اسی طرح جب بندہ اور عجز کے معنے سمجھ لے گا تو پھر اُس کو قدیر و عظیم نہ کہے گا اور جو اس پر بھی اپنی وہی مرغے کی ایک ٹانگ گائے جاوے تو اُس سے کلام نہیں۔ غیر یہ ہے کہ یہ سب جانتے ہیں کہ اگر افعالِ اختیاریہ انسان کے اختیار میں ہیں تو اختیار تو انسان کے اختیار میں نہیں کیونکہ یہ تو کوئی فعل نہیں جو اسے بھی اختیاری کہیں۔ بلکہ جیسے آدمی ہونا اور اندھا پیدائشی ہونا یا انکھیارا ہونا یا گونگا بہرا پیدائشی ہونا۔ یا خلاف اس کے اختیار میں نہیں خدا نے جیسا بنادیا بن گیا۔ اختیار بھی خدا نے پیدا کیا ہے۔ قطع نظر اس کے ظاہر ہو چکے اختیار تو جان کے ساتھ ہے جب یہ نطفہ یا اَور کچھ تھا تو نہ جان تھی نہ اختیار تھا۔ جب خدا نے جان عطا کی اختیار بھی عطا کیا۔

بہر حال اختیار خدا کا پیدا کیا ہوا ہے۔ اسی طرح قدرت جو انسان کو عطا کی ہے وہ بھی خدا ہی نے عطا کی ہے۔ جب ہاتھ یا پاؤں کسی کا شل ہو جاتا ہے اور قدرت جاتی رہتی ہے پھر وہ نئے سرے سے قدرت پیدا کر کے کام نہیں کرنے لگتا؟ اور ایک ایک کام میں سوائے

قدرت اور اختیار کے ہاتھ پاؤں آنکھ ناک وغیرہ کی ضرورت پڑتی ہے پھر ایک ایک کام کے سبب ہزاروں ہوتے ہیں اور یہ سب سبب ان کے ہمارے اتفاق سے خدا ہی نے پیدا کئے ہیں اور بندہ خود خدا کا بنایا ہوا ہے۔ غرض جتنے ایک کام کے سامان ہیں وہ تو سب کے سب خدا کے بنائے ہوئے ہیں پھر بندہ کیونکر خالق ہوا۔ اس پر بھی بندہ اگر آپ کو خالق سمجھے تو بعینہ یہ ایسی مثال ہے کہ:۔

مثال نمبر ۱ | دو شخص ایک کھیت کی پیداوار پر تکرار کریں اُن میں سے ایک دوسرے سے اقرار کرے کہ جس کھیت میں یہ کھیتی پیدا ہوئی ہے وہ کھیت بھی تیرا ہے اور بیج بھی تو نے ہی ڈالا اور بیل، ہل، پانی اور جو کچھ سامان بیج کے بونے سے لیکر اب تک استعمال میں آئے وہ بھی سب تیرے ہی تھے اور روپیہ بھی سب تیرا ہی صرف ہوا لیکن پھر بھی پیداوار میری ہے۔ سو ایسے ظالم کا جواب بجز سزا کے اور کچھ نہیں ہوتا اور ہر اہل فہم یوں ہی سمجھ جاتا ہے کہ یہ جھوٹا ہے اور دوسرے آدمی کا دعویٰ سچا ہے۔

الغرض اس وجہ سے بھی اس قول سے اس قول والوں کو توحید کا بناچاری اقرار کرنا پڑا اور خلاف اُن کے دعویٰ کا بالکل اُنھیں کے دعوے سے لازم آیا۔

تمثیل نمبر ۲ | یہ ایسی بات ہے کہ جیسے کوئی کہے کہ میری بیوی رانڈ ہو گئی یا میرا بیٹا یتیم ہو گیا۔ ظاہر ہے کہ اُس کا ہونا اور یہ کہنا خود اُس کے دعوے کی تکذیب کرتا ہے تو گو ظاہر میں یوں کہے کہ میرا بیٹا یتیم ہو گیا یا میری بیوی بیوہ ہو گئی۔ پر حقیقت میں یوں کہتا ہے کہ میری بیوی سہاگن ہے اور میرے بیٹے کا باپ زندہ ہے۔

ایسے ہی یہ فرقہ بھی بظاہر تو یوں کہتا ہے کہ افعالِ اختیاری کو بندہ پیدا کرتا ہے اور حقیقت میں پردہ یوں کہتا ہے کہ خدا ہی پیدا کرتا ہے۔ اس صورت میں یہ فرقہ بھی توحید کا قائل ہوا۔

عبدۂ یزداں یا مجوسیوں کی تردید | باقی رہے وہ لوگ جو خالقِ خیر اور خالقِ شر کے جُدا جُدا قائل ہیں اُن کو بھی اگر بغور دیکھئے تو ایک خدا کے قائل ہیں اور اُن کے قول سے بھی مثل فرقہ سابقہ کے اُن کے قول کا خلاف لازم آتا ہے۔ تفصیل اُس کی موقوف ایک مقدمہ پر ہے۔ اوّل اُسے کان دھر کر سُنئے من بعد مطلب کی بات عرض کروں گا۔

مقدمہ | جنابِ من ہم جو بُرے کام کرتے ہیں مثل چوری زنا وغیرہ کے اور اُس کے کرنے سے بُرے کہلاتے ہیں اور ہماری طرف وہ بُرائی عائد ہوتی ہے اگر خدا کو اُن کاموں کا خالق کہیں گے تو اُس کی طرف اُن کی بُرائی رجوع کرے گی یا نہیں اور اُسے بھی ہم اُن کاموں کے سبب بُرا کہہ سکیں گے یا نہیں۔

ف مقدمہ مخلوق شر بشر نہیں۔ نہ خالق شر شریر ہے۔ بلکہ ارتکاب شر شر ہے اور مرتکب شر شریر ہے ۱۲

سو ان دو فرقوں کے گمان میں تو ظاہر کی رو سے انسان میں اور خدا میں کچھ فرق نہ معلوم ہوا اور یہ دھوکا پڑا کہ جیسے ہم بُرے کاموں کے کرنے سے بُرے کہلائے اگر خدا کو اُن کا خالق قرار دیں گے تو خدا کا بھی بُرا ہونا لازم آئے گا۔ اس بچاؤ کے لئے اُنھوں نے تو یوں کہا کہ خالق شر خود بندہ ہے اور انھوں نے یہ کہا کہ خالق شر اہرمن یعنی شیطان ہے۔

مصنف کے فکر عالی سے افکار باطلہ کا رد | بس اس ہیچمدان کی فہم ناقص میں یوں آتا ہے کہ یہ کچھ بات نہیں پیدا کرنا کجا اور کام کرنا کجا۔ ان دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ قیاس کرنے کے لئے یہ بات ضرور ہے کہ دونوں چیزیں ایک سی ہوں۔

تبصرہ | اگر یہی قیاس ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ناپاک چیز کے لگنے سے چیز ناپاک ہو جایا کرتی ہے پر نورِ آفتاب پاخانہ پیشاب پر پڑتا ہے اور ناپاک نہیں ہوتا۔ بلکہ اُلٹا اُسے بھی منور کر دیتا ہے۔ اسی طرح خدا کا نور ہر چیز کے وجود کو محیط ہے پر اُن چیزوں کی بُرائی اُس تک نہیں پہنچتی۔ بلکہ غور کے بعد یوں معلوم ہوتا ہے کہ بُری اور ناپاک چیز کا جس جگہ وجود ہوتا ہے وہ جگہ ہی بُری اور ناپاک ہو جاتی ہے۔ اور اُس کا بنانے والا بُرا اور ناپاک نہیں ہو سکتا۔

تمثیل نمبر ۱ | ظاہر ہے کہ اگر کوئی ہوشیار کوزہ گر جان بوجھ کر کوئی بُری سی شکل کا برتن بنائے یا کوئی بڑا مشاق خوشنویس دیدہ و دانستہ ایک بُرا لفظ کسی کاغذ پر لکھ دے یا کوئی آدمی کسی چیز سے کچھ پاخانہ اُٹھا کر کسی کپڑے وغیرہ پر ڈال دے تو اُس برتن اور اُس حرف ہی کو بُرا کہیں گے اور کوزہ گر اور خوشنویس کو بُرا نہ کہیں گے۔ اور اُس کپڑے کو ناپاک سمجھیں گے۔ پر اُس آدمی کو جس نے اُسے ناپاک بنا دیا ناپاک نہ کہیں گے اور جس صورت میں ہمارا نزاع ہے وہاں تو یوں ہی ہے کہ انسان اُن حرکات اور سکنات کا محل اور مقام ہے سو اُن کی بُرائی سے اگر انسان بُرا ہو جاوے تو عجب نہیں پر خالق بُرا نہیں ہو سکتا۔

تمثیل نمبر ۲ | دیکھنے کی جگہ ہے کہ پتلیوں کے سانگ والے کسی پُتلی سے تو اچھا کام لیتے ہیں اور حرکاتِ موزوں اور خوش آیندہ مثل ناچ وغیرہ کے کراتے ہیں اور کسی پتلی کو یوں ہی بے قاعدہ ہلاتے ہیں اور حرکاتِ ناموزوں کراتے ہیں۔ تو سب یوں ہی کہتے ہیں کہ فلانی پتلی خوب ناچتی ہے فلانی بُری۔ پر یوں نہیں کہتے کہ پتلی والا خوب ناچا یا بُرا ناچا۔ یا اُس نے بُرا کیا بلکہ اُس کا بُری طرح نچانا بھی اُس کے حق میں اچھا گنا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اُس کی غرض جو تماشا ہے دونوں کاموں سے خوب نکلتی ہے۔

نتیجہ | الغرض بُرے کام کے پیدا کرنے سے خدا کی طرف بُرائی عائد نہیں ہو سکتی اور جب بُرائی عائد نہ ہوئی تو اُس کے حق میں بُرا بھی نہ ہوا۔ اور جب بُرا نہ ہوا تو اچھا ہوگا اور جب بُرے کام بھی خالق

کے حق میں اچھے ہوئے تو خالقِ شر بھی خالقِ خیر ہوا۔ اور خالقِ خیر تو اُن کے نزدیک ایک ہی ہے تو جنھیں وہ دو بتاتے تھے وہ ایک ہی نکلا۔

ایک شبہ کا ازالہ

اور یہ بات کچھ محال نہیں کہ ایک کام ایک کے حق میں اچھا ہو اور ایک کے حق میں بُرا کس واسطے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ چور اور قطاع الطریق کو قید کرنا مار ڈالنا اُن کے حق میں بُرا ہے بادشاہ اور رعایا کے حق میں اور سلطنت کے انتظام کی درستی کے لئے ایسا ہی اچھا ہے کہ جیسا کارگذاروں کا انعام و اکرام کرنا غرضکہ رعایت اور سیاست بادشاہ کے حق میں دونوں خیر ہی ہیں۔ پر جن کے ساتھ کی جاتی ہے ان کے حق میں رعایت بہتر ہے اور سیاست بدتر۔ الغرض یہ فرقہ بھی اپنے خلاف مرضی بے کہے سب کے ساتھ ہو لیا۔

ہنود کی اصنام پرستی کا مرجع بھی توحید ہی ہے

اور ہنود گو بہت سے اوتاروں کے قائل ہوئے پر نرنکار ایک ہی کو جانتے ہیں۔ بلکہ اپنی غلط فہمی سے (جس کی طرف ابھی اشارہ گذرا) یوں کہتے ہیں کہ یہ سب اُسی ایک کا مظہر ہیں۔ وہی صورتیں بدل بدل کر مختلف وقتوں میں ظاہر ہوا ہے باقی رہے بُت یا اور معبود اُنکے سوا اُنھیں خالق نہیں سمجھتے ہیں گو عبادت کرتے ہیں۔ غرضکہ قاعدۂ مذکورہ سے بوجہ احسن ہمارا مطلب ثابت ہوا کیونکہ اُس میں تو زیادہ ہی کو دیکھتے ہیں اور یہاں سب ایک ڈھال ہو گئے۔

مشرکین ہند کا تمرد اجماعِ ملّی کے مقابلہ میں بیکار ہے

اور اگر بالفرض والتقدیر یوں کہیں کہ یہ فرقے کسی طرح موحدین کے موافق نہیں تو بھی اس قاعدہ سے یہ مطلب ثابت ہو جائے گا کیونکہ ابتدائے آفرینش عالم سے ابتک سب موحدوں کا حساب کیجئے۔ اور اِدھر حاصل جمع ان فرقوں مذکورہ کا نکالئے تو ان کو اُن کے ساتھ نسبت عشر عشیر کی بھی نہ ہو گی پھر اُن میں وہ وہ صاحبِ کمال گذرے ہیں کہ بیان نہیں ہو سکتا حکمائے یونان اور پیشوایانِ بنی اسرائیل کہ جنھیں وہ اپنا نبی یا ولی کہتے ہیں۔ اور پیشوا و علمائے اہلِ اسلام کو ایک پلہ میں رکھئے اور ارکین فرقہائے مذکورہ کو دوسرے پلہ میں۔ پھر انھیں تولئے اور اُن کے اقوال کو ان کے اقوال سے موازنہ کیجئے اور محنت اور توجہ کو جو دین کی طرف رکھتے تھے اُن کی بے توجہی اور غفلت سے ملائیے پھر انصاف سے کہیئے کہ کس طرف جی ڈھلتا ہے۔

ہر چند اس تقریر کے بعد کچھ حاجت نہیں کہ اثباتِ توحید کے لئے کچھ اور بیان کیجئے کیونکہ جیسے اس قاعدہ سے توحید ثابت ہوئی یہ بھی ثابت ہو گیا کہ کوئی جہان میں منکرِ توحید ہی نہیں کہ اُس کے مقابلہ میں کچھ لکھئے ہر کوئی توحید کا مقر ہے گو اُس کو اپنے اقرار کی خبر ہو یا نہ ہو اور اُن لوگوں کی دلیلوں کا حال بھی معلوم ہو گیا جو توحید کے خلاف پر تکیہ لگائے ہوئے بیٹھے ہیں مگر اس لحاظ سے کہ اس قاعدہ سے مطلب کا ثبوت ظنی ہوتا ہے یقینی نہیں ہوتا جیسے اس قاعدہ کی تقریر کے

ضمن میں اَوروں کی دلیلوں کا فاسد ہونا یقیناً معلوم ہو گیا ویسے ہی اپنے مطلب کے لئے بھی کوئی ثبوت یقینی چاہیئے دُشمن کے گھر کے ڈہ جانے سے اپنا گھر نہیں بنتا ہے اس لئے جو کچھ فہم نارسا میں آتا ہے اہلِ انصاف کی خدمت میں گذارش کرتا ہوں۔

دلیل تمانع یعنی تعدد الٰہ فساد عالم کو مستلزم ہے

حضرتِ من اگر دو یا کئی صانع ہوں گے تو لازم آئے گا کہ یہ عالم بالکل نیست و نابود ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ تو ہم یقیناً جانتے ہیں کہ جو خدا ہو گا اُس میں کسی طرح کا نقصان نہ ہو گا۔ اگر نقصان ہو گا تو ہم میں اور اُس میں کیا فرق رہا ہم بھی تو بندے اسی سبب سے ہیں کہ ہم میں طرح طرح کے نقصان ہیں اور جس میں نقصان ہوتا ہے وہ آپ سے موجود نہیں ہو سکتا اور نہ ہم کو اگر وجود کا اختیار ہوتا اپنے لئے ساری خوبیاں موجود کر لیتے جس کو کسی چیز کا اختیار ہوتا ہے اپنے لئے کب کمی کرتا ہے۔ جب یہ بات قرار پائی تو یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ آدھی مخلوقات ایک کی ہوں اور آدھی ایک کی ہوں۔ نہیں تو ہر خدا میں آدھوں آدھ کی خدائی کی کمی اور کسر ہو گی۔ بلکہ ہر خدا ساری ساری خدائی کا مالک ہو گا اس صورت میں جیسا وہ کامل ہو گا دوسرے پر بھی اس کی تاثیر کامل ہی پڑے گی اس واسطے کہ موجودات اور خالق کی ایسی مثال ہے جیسے آفتاب یا چاند وغیرہ اور زمین آسمان وغیرہ کی آفتاب سے آفتاب کی طرح کا اور چاند سے چاند کی طرح کا نور پھیلتا ہے اور ہر ایک کو حسبِ قابلیت منور کر دیتا ہے اَور چیزیں تو فقط نظر ہی آنے لگتی ہیں پر آئینہ کا اُتنے ہی نور سے کچھ اَور حال ہو جاتا ہے خود بھی منور ہوتا ہے اور اَوروں کو بھی منور کر دیتا ہے۔

الغرض جتنا چاند سورج میں فرق ہے اُتنا ہی اُن کی شعاعوں میں اور اَور چیزوں کے منور ہونے میں فرق ہے پس جب خدا کا وجود بڑا ہی کامل ہو نہ یہ کہ تھوڑا بہت کامل ہے تو کامل کے طور پر مخلوقات میں وہ وجود سرایت کرے گا اب اگر ایسے ایسے دو یا کئی خدا ہوں گے اور مخلوقات مشترک ہو گی تو ہر طرف سے کامل ہی کامل وجود ہر مخلوق کے اندازہ اور حوصلہ کے موافق آئے گا گز میں گز بھر اور بالشت میں بالشت بھر۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ ایک سانچہ میں دو چیزیں اور ایک سیر بھر کے برتن میں دو سیر اناج اور ایک جوتی میں دو پیر ویسے دو قدم اور ایک انگرکھہ میں اُس کے موافق دو بدن اور ایک نیام میں اُسی مقدار کی دو تلواریں اور ایک مکان میں اُسی کی گنجائش کے موافق دو چند اسباب نہیں سماتا اور دھینگا دھینگی سے ایک میں دو کو تونے لگتے ہیں تو وہ سانچے اور وہ برتن وغیرہا ٹوٹ پھوٹ کر برابر ہو جاتے ہیں۔ سو اگر دونوں خداؤں کی طرف سے پورا پورا وجود ایک مخلوق میں سمانے لگے تو بیشک وہ مخلوق معدوم ہو جائے گی۔

وسوسہ کا جواب اول

ہاں اگر خدائے تعالیٰ کے وجود کا کمال ثابت نہ ہوتا بلکہ احتمال نقصان کا ہوتا تو یوں بھی کہہ سکتے کہ جیسے دو چراغوں کا نور ملکر کامل نور ہو جاتا ہے ایسے ہی دو خدا کے وجود کا پرتو ملکر کمال کو پہنچ جاتا ہے مگر چونکہ اُس کا کمال ثابت ہو چکا ہے تو اب بجز معدوم ہو جانے کے (چنانچہ مرقوم ہوا) اور کچھ نتیجہ دو خدا کے وجود کے پرتوے کے ملنے سے حاصل نہ ہوگا۔ ان دو وجودوں سے تو وہ ایک ہی بھلا جس سے بچا تو ہے۔

جواب دوم

معہذا ہم پوچھتے ہیں کہ وہ دو وجود وجود خدا کی طرف سے مخلوق کو ملے ہیں اگر ایک ہی خدا کے خزانہ میں ہوتے تو بیشک دونوں ملکر ایک سے بڑھ جاتے۔ پس اس صورت میں ہر خدا میں آدھوں آدھ کا نقصان نکلا سو ہمارے ایسے خداؤں کو جن میں نقصان اور کمی ہو سلام ہے۔ ہم اُسی کو خدا جانتے ہیں جو بے عیب اور بے نقصان ہے اور اُسی سے وجود کون و مکان ہے سب چیزیں اُسی کے سہارے اور بھروسے پر قائم ہیں وہ کسی کے سہارے کا محتاج نہیں وہ سب کی اصل ہے اور سب اس کی فرع ہیں۔

ہر منتشر کا مرجع واحد ہے

اور کیوں نہ ہو جس کارخانہ کو دیکھئے ایک اصل پر قرار ہے۔ نور آفتاب کو دیکھئے تو ہزاروں مکانوں اور ہزاروں روشندانوں میں جدا جدا جلوہ دکھلا رہا ہے۔ پر سب کو آفتاب کے ساتھ رابطہ ہے جو اُس سے ٹوٹ کر بگاڑلے تو ایک کا بھی پتہ نہ رہے۔ عدد کے سلسلہ کو نظر کیجئے تو ایک سے لالی غیر النہایۃ پھیلا ہوا ہے کہیں دو ہیں کہیں تین، کہیں چار، کہیں پانچ، کہیں دس، کہیں بیس، کہیں سو، کہیں ہزار علیٰ ہذا القیاس۔ اور اُس پر کہیں جذر کہیں مجذور، کہیں حاصل ضرب، کہیں مضروب، کہیں مضروب فیہ کہیں حاصل قسمت، کہیں مقسوم، کہیں مقسوم علیہ وغیرہ۔ پر سب کی اصل وہی ایک ہے اگر ایک نہ ہو تو سب شیطان کی سی آنتری سلسلے اعداد کی نیست و نابود ہو جائے۔

موجوں اور بلبلوں کے کارخانہ کو دیکھئے تو سب کی اصل وہی ایک جز ہے۔ آدمی وغیرہ کو دیکھئے تو سب اصل میں جسے انسانیت وغیرہ کہئے مشترک ہیں اسی طرح جس طرف نظر پڑتی ہے کوئی ایسا کارخانہ نظر نہیں آتا کہ جس کا کوئی سر منشا نہ ہو۔ پھر اُن سر منشاؤں کو دیکھئے تو اُن کا کوئی اور سر منشا ہے اور اسی طرح اوپر تک چلے چلو مثلاً مجھ میں تم میں ہندو مسلمان نصاریٰ یہود وغیرہ میں تو آدمیت مشترک ہے اور وہی سر منشا ہے اُسی نے ہر فرد بشر میں اپنی حکومت پھیلا رکھی ہے۔ اور اپنے احکام مثل کلام و گفتگو شکل و صورت کے جاری کر رکھے ہیں تمام اُس کی رعیت اور تابعدار ہیں۔ جو صورت ملتی ہے اُس سے انکار نہیں ہو سکتا جو انداز ملا اُس سے بدل نہیں سکتا۔ بول چال کا نمونہ اپنے جی سے دور نہیں کر سکتا۔ اسی طرح گھوڑوں میں اور سر منشا ہے اور گدھوں کی اور اصل ہے اور کتوں کی اور اصل ہے۔ ان سب اصلوں کی اصل جاندار ہونا ہے ادھر نباتات کی علیحدہ اصل ہے اور اُن کا اور ہی سلسلہ اور اور ہی سر منشا ہے۔ پھر اُن کی اصل اور جانداروں کی اصل جسمیت

کے زیر حکومت ہے۔ اسی طرح اوپر تک چلے چلو۔ سارے عالم میں وجود کا اشتراک ہے۔

وجود عین موجودات نہیں

پر چونکہ شے مشترک عین اشیاء متعددہ نہیں ہوسکتی ہے تو تعدد کیوں نہ ہو اس لئے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ وجود[1] عین عالم اور عین موجودات نہیں۔ بلکہ بایں لحاظ کہ بولا کرتے ہیں کہ "فلانی شے موجود ہے" اور "فلانی موجود نہیں" یوں معلوم ہوتا ہے کہ وجود عالم کی ذات سے ایک جدی چیز ہے نہیں تو یوں نہ ہوسکتا کہ ایک شے کبھی موجود ہو اور کبھی نہ ہو بلکہ ہمیشہ ہمیشہ موجود رہتی۔ معہذا سب کا وجود یکساں نظر آتا ہے۔ یعنی جس طرح آسمان زمین کو موجود کہتے ہیں ویسے ہی ہمیں تمھیں موجود کہتے ہیں وہاں وجود کا کچھ اور نام نہیں ہوگیا یہاں کچھ اور نہیں ہوگیا۔ بلکہ جیسے دھوپ کہیں ہو دھوپ ہی کہیں گے ایسے ہی عالم میں ہر جگہ وجود کو وجود ہی کہتے ہیں یہ نہیں کہ جیسے دھوپ میں اور چاندنی میں فرق ہے کہ اُس کے سبب دو نام ہوگئے ہیں۔ آسمان اور زمین کے وجود کا کچھ اور نام ہو اور ہمارے اور تمھارے وجود کا کچھ اور نام ہو۔ وہاں جیسے دھوپ صحن وسیع میں زیادہ آتی ہے اور دیر تک رہتی ہے اور صحن تنگ میں کم آتی ہے اور تھوڑی دیر رہتی ہے ایسے ہی زمین و آسمان کا وجود بڑا ہے اور دیرپا ہے اور ہمارا تمھارا وجود کم ہے چنداں دیرپا نہیں۔

عالم کا عارضی وجود کسی اصلی وجود کا فیض ہے

القصہ وجود کے مشترک ہونے سے معلوم ہوا کہ وجود عالم میں اور خود عالم میں فرق ہے یہ دونوں بالکل ایک شے نہیں بلکہ بایں لحاظ کہ ایک شے کبھی موجود ہوتی ہے اور کبھی معدوم۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ وجود عالم ایک خارجی چیز اور ایک عارضی شے ہے اور ذاتی نہیں۔ اور جب وجود عالم عارضی اور خارجی اور مستعار ٹھہرا اصلی اور ذاتی نہ ہوا تو ہم بقیاس اس بات کے کہ جیسے گرم پانی کی گرمی جو عارضی خارجی مستعار ہے آگ کی عطا کی ہوئی ہے۔ جس کی گرمی اصلی اور ذاتی ہے۔ یا جیسے قلعی دار آئینہ کا نور جو آفتاب کے مقابل ہو اصلی نہیں۔ بلکہ آفتاب کا فیض ہے جس کا نور اصلی اور ذاتی ہے۔ بالیقین یوں سمجھتے ہیں کہ ایسے ہی عالم کا وجود جو اصلی اور ذاتی نہیں ایک شے عارضی ہے۔ کہیں خارج سے ایسے موجود سے ملا ہوگا جس کا وجود اصلی ہوگا اور وہ بجز صانع کے اور کون ہے۔ غرض یہاں سے بھی یہ ثابت ہوگیا کہ یہ عالم خود بخود یوں ہی موجود نہیں بلکہ اس کے لئے کوئی موجد ہے اور یہ وہی پہلی بات ہے کہ جس سے اس رسالہ کا شروع ہوا ہے۔

الحاصل اس بات سے تو تسلی ہوئی کہ اس عالم کا وجود اصلی نہیں بلکہ ایک عارضی چیز ہے تو جیسے گرم پانی کی مثلاً گرمی جو اصلی نہیں عارضی ہے آگ کا فیض ہے جس کی گرمی اصلی ہے۔ ایسے ہی اس

[1] اشیاء موجودہ کا وجود اصلی اور خانہ زاد نہیں۔ مستعار اور عارضی ہے ۱۲ +

عالم کا وجود عارضی ہے کسی موجود اصلی کا فیض ہوگا اور وہ موجود اصلی ہی اس عالم کا خدا اور خالق ہے۔ مگر چونکہ سب کا وجود ایک طرح کا نظر آتا ہے چنانچہ اوپر مذکور ہوا۔ تو جیسے آفتاب ہے گو ہزار ہا جگہ دھوپ پھیلی پر سب کے سب ایک ہی آفتاب کا فیض ہے۔ ایسے ہی یوں سمجھنا چاہئے کہ تمام عالم کا وجود بھی ایک موجود حقیقی اور اصلی کا پرتو ہے سو اسی کو ہم خدا کہتے ہیں۔

ایک خلجان کا استیصال

باقی رہا یہ شبہ ہم نے مانا کہ موجودات کے وجود میں اس طرح کا فرق نہیں جیسی دھوپ میں اور چاند کی چاندنی میں سب کا وجود ایسا ہی یکساں نظر آتا ہے جیسے اس میدان کی دھوپ اور اُس میدان کی دھوپ پر اگر فرض کریں کہ آسمان پر کئی آفتاب ہوں تو جیسے بہت سے ستاروں کا نور ملکر رات کو یکساں نظر آتا ہے ایسے ہی اُن آفتابوں کا نور بھی ملکر یکساں ہی نظر آئے تو اگر اسی طرح کئی صانع بھی ہوں اور سب کے وجود کا پرتو ملکر یکساں نظر آتا ہو تو کیا بعید ہے سو اس شبہ کا جواب اول تو یہ ہے کہ ابتدا میں اس تقریر کے یہ معلوم ہو چکا ہے (کہ جس کارخانہ کو دیکھئے وہ کسی ایک چیز پر منقطع ہوتا ہے اور جس سلسلہ کو دیکھئے کسی ایک پر منتہی ہوتا ہے۔ چنانچہ دو چار مثالیں اعنی دھوپوں کا کارخانہ آفتاب پر تمام ہوتا ہے اور عدد کا سلسلہ ایک پر اور موجوں کا قصہ پانی پر اور سوا ان کے اور مثالیں بھی پہلے بیان ہو چکی ہیں) سو معلوم ہوا کہ جتنی جہان میں پھیلاؤ ہیں وہ کسی ایک شئ کی طرف سمٹتے چلے آتے ہیں جیسے مخروط بازاویہ یا گاجر کے نیچے کی جانب ایک نقطہ پر سمٹتے چلے آتے ہیں اب ہم پوچھتے ہیں کہ وحدت اشیاء مذکورہ بھی آخر اشیاء موجودہ میں سے ہے یعنی موجود کی قسم میں سے ہے۔ جیسے ہم تم انسان کی قسم میں سے اور پھر اشیاء مذکورہ کی وحدت کا وجود بھی عارضی ہے کیونکہ آفتاب اور پانی وغیرہ کے بہت ٹکڑے ہو سکتے ہیں (چنانچہ ظاہر ہے) اصلی جب ہوتا کہ اُن کی وحدت کسی طرح زائل نہ ہو سکتی یعنی کسی طرح سے تقسیم نہ ہو سکتی اور کثرت کی گنجائش نہ ہوتی تو اس صورت میں جیسے عالم کا وجود عارضی ہے وحدت بھی عارضی ہوگی اور یہ وحدت بھی اُسی موجود اصلی کا فیض ہوگا جس کا فیض وجود عالم ہے تو بیشک اس کے اندر وحدت بھی اصلی ہوگی اور یہی ہمارا مطلب ہے۔

کثرت چند عدموں کا نام ہے

بخلاف کثرت کے کہ وہ حقیقت میں وجود کے اقسام میں سے نہیں غلطی کے باعث اُسے موجودات میں سے شمار کرتے ہیں۔ بلکہ جیسے وحدت کی اصل وجود ہے کثرت کا مبنی عدم پر ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ نور آفتاب ایک شے واحد ہے پر اگر دیواریں ایک مکان کے دو روشندان برابر برابر ہوں تو بسبب بیچ کے اندھیرے کے ہر روشندان کا نور جدا معلوم ہوگا۔ غرض یہ کثرت اندھیرے کے سبب معلوم ہوتی ہے۔ اگر ادھر اُدھر نور بیچ میں اندھیرا نہ ہو یعنی دیوار کو مکان کے بیچ میں سے

اُٹھا ڈالیں تو سب جگہ نور ہی ہو جاوے۔ اور یہ فرق اور امتیاز اور تعدد جس کا نام کثرت ہے باقی نہ رہے اور چونکہ اندھیرا نور کے نہ ہونے کو کہتے ہیں اور یہی عدم ہے تو معلوم ہوا کہ یہ کثرت عدم کے باعث معلوم ہوتی ہے کچھ وجود کے اقسام میں سے نہیں۔

الغرض کوئی یوں نہ دھوکا کھائے کہ کثرت بھی تو وجود کے اقسام میں سے ہے اور وجود عالم عارضی ہے تو یہ بھی کسی موجود حقیقی کا فیض ہوگا تو لازم آئیگا کہ کثرت بھی خدا کے اندر ہو۔ کیونکہ دوسرے کو فیض اُسی چیز کا ہوتا ہے جو اپنے اندر ہوتی ہے۔ آگ میں اگر گرمی نہ ہو تو دوسروں کو کیا گرم کرے اس تقریر سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ جو اوصاف وجود کے اقسام میں سے ہیں اور عالم میں پائے جاتے ہیں جیسے مثلاً بینا ہونا تو وہ ضرور ہیں کہ خدائے تعالیٰ میں بھی ہوں اور جو اوصاف عدمی ہوں جیسے مثلاً نابینا ہونا وہ ضرور ہیں کہ خدا میں نہ ہوں۔ اور یہ بھی ثابت ہوا کہ جو موجود اصلی ہوگا اُس میں کسی طرح تقسیم کی گنجائش نہ ہوگی۔ نہیں تو وحدت جو اوصاف وجودی میں سے ہے (چنانچہ ابھی ظاہر ہوا) اُس میں اصلی نہ ہوگی حالانکہ یہ محال ہے کہ وجود تو اُس کا اصلی ہو اور سب قسم کا وجود موجودات کو اُس سے پہنچے اور ہر طرح کے وجود کا وہ معدن اور منبع ہو اور پھر اُس میں بعض قسم وجود کے اصلی نہ ہوں اور یہ بھی ثابت ہوا کہ وجود اُس کا عین ذات ہے اور ذات اُس کی عین اوصاف ہے اور اوصاف اُس کے عین وجود ہیں یہ نہیں کہ ذات اُس کی اَور ہے اور اوصاف اَور ہیں اور وجود اَور ہے ورنہ دو خرابیاں لازم آئیں گی۔ ایک تو یہ کہ اُس میں وحدت اصلی نہ ہو۔ حالانکہ اُس کی وحدت کا اصلی ہونا ابھی ثابت ہوا۔ دوسرے یہ کہ جیسے ہمارا وجود بسبب اس کے کہ ہماری ذات پر ایک شے زائد ہے عارضی ٹھیرا ایسے ہی اُس کا وجود بھی عارضی ہوگا۔ پھر وہ موجود اصلی کیوں ہوگا۔

الغرض وہ ایک شے مفرد بسیط ہے کہ عقل میں اُس کا مرکب ہونا کسی طرح نہیں آسکتا اور ان مضامین کی شرح خدا کو منظور ہے تو کہیں آئندہ کی جاوے گی۔

جواب ثانی	دوسرا جواب کہ جس سے تقریر دلیل (مرقوم بالا) میں احتمال تعدد صانع کی گنجائش نہ رہے
مقدمہ (۱)	یہ ہے کہ اگر مثل دو آفتابوں کے کئی صانع ایجاد عالم میں شریک ہوں تو وہ دونوں جیسے صانع

ہونے اور موجود اصلی ہونے میں شریک ہوں گے ویسے ہی کسی بات میں علیحدہ بھی ہونگے کیونکہ جہاں تعدد اور اشتراک کسی بات میں پائے جاتے ہیں وہاں لازم ہے کہ کسی بات میں علیحدگی بھی ہوگی۔ مثلاً دو آدمی باوجودیکہ آدمیت میں شریک ہیں کسی کسی بات میں علیحدہ بھی ہیں۔ جیسی شکل و صورت، قد و قامت، مکان و زمان رنگ و روپ مزاج وغیرہ میں اگر یہ علیحدگی اور فرق نہ ہو تو تعدد ہرگز نہ ہو وہی ایک آدمی رہے۔ جب یہ بات ثابت ہو چکی

کہ تعدد اور کثرت اگر ایسی جگہ ہوں کہ وہ کسی بات میں مشترک بھی ہوں تو لازم ہے کہ وہاں کسی کسی بات میں علیحدگی اور کوئی کوئی خصوصیت بھی ہونی چاہئے۔ تو:۔

مقدمہ (۲) اب دوسری بات سنئے کہ ایسی جگہ نام باعتبار اُن خصوصیات کے ہی ہوا کرتا ہے مثلاً کلّو بدّھو وغیرہ یا عورت مرد یا ہندو مسلمان، انگریز یہود اُن خصوصیات ہی کا نام ہے آدمیت جو ایک شے مشترک ہے وہ ان ناموں سے علیحدہ ہے۔ اس کو ان میں کچھ دخل نہیں اسی واسطے اگر پوچھتے ہیں کہ کلّو مثلاً کونسا ہے تو یوں کہا کرتے ہیں کہ فلانے کا بیٹا فلانے کا پوتا فلانی جگہ کا رہنے والا فلانی شکل و صورت کا علی ہذا القیاس۔ غرض اس سوال کے جواب میں اُس کی خصوصیات ہی بیان کیا کرتے ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ نام تمیز اور پہچان کے لئے ہوتا ہے۔ سو پہچان اور تمیز اگر حاصل ہوتی ہے تو خصوصیات ہی کے جاننے سے ہوتی ہے۔ الغرض کلو بدھو چند خصوصیات کا نام ہے کہ جن میں آدمیت مشترک ہے۔ اسی طرح آدمی گھوڑا گدھا وغیرہ چند خصوصیات کا نام ہے کہ جن میں زندگی اور جاندار ہونا مشترک ہے اسی طرح اوپر تک چلے چلو سب سے اوپر جو اشتراک ہے تو وجود میں ہے یعنی وجود سب میں مشترک ہے۔ اب سمجھنا چاہئے کہ موافق قاعدۂ مذکورہ کے سب موجودات جیسے وجود میں شریک ہیں ایسے ہی کسی کسی بات میں مخصوص بھی ہوں گے۔ یعنی بعضی بعضی ایسی خصوصیات بھی ہوں گی کہ جن کے سبب ایک دوسرے سے متمیز ہوگا اور ہر ایک کے جدے جدے نام ہو جائیں گے۔

ذات سے کیا مراد ہے سو ان خصوصیات ہی کو تقریر مرقومہ بالا میں ذات کہا ہے یعنی جو باتیں کہ موجودات میں سوائے وجود کے پائی جاتی ہیں اُن سب کے مجموعہ کا نام ذات ہے۔ مگر ذات بے وجود کے معدوم محض ہے جب تک کہ اُس کے ساتھ وجود نہ لگے۔ وہ کچھ شمار میں نہیں آتی۔

القصہ ذات بے وجود کے موجود نہیں ہو سکتی اور اُس کے موجود ہونے اور اُس کے ساتھ وجود کے لگنے کے یہ معنی ہیں کہ جیسے در و دیوار زمین پہاڑ، آفتاب کے سبب (جو منور اصلی ہے) منور ہو جاتے ہیں اور اُن کی تیرگی اور اندھیرا جو ذاتی ہے زائل ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی خداوند کریم کے باعث جو موجود اصلی ہے ذات کی (یعنی اُن خصوصیات) کی نیستی اور عدم اصلی زائل ہو جاتا ہے اور ایک طرح کا وجود حاصل ہو جاتا ہے۔ پر جیسے در و دیوار وغیرہ کی روشنی کو آفتاب کی روشنی سے کچھ نسبت ایسے ہی ذات کے وجود کو موجود اصلی کے یعنی خدا کے وجود سے کچھ نسبت نہیں۔

الغرض جیسی مثال مذکور میں آفتاب کے سوا سب چیزیں اصل سے سیاہ اور تیرہ ہیں۔ اور منور ہے تو آفتاب ہی ہے۔ چنانچہ تہہ خانوں وغیرہ میں جہاں آفتاب کی چمک بالکل نہ پہنچی ہو

اور کچھ نظر نہ آتا ہو وہاں سپید اور سیاہ برابر ہو جاتے ہیں۔ ایسے ہی موجود اصلی کے سوا جو چیز ہے اصل سے معدوم ہے۔ اگر کچھ وجود اُسے ملتا ہے تو موجود اصلی کا پرتو ہوتا ہے۔ جیسے در و دیوار کا نور آفتاب کے نور کا پرتوہ ہے اور جیسے آفتاب میں سب در و دیوار شریک ہیں اور اُس کے یہ معنی ہیں کہ ایک آفتاب سے سب جگہ دھوپ پھیل رہی ہے۔ ایسے ہی موجود اصلی میں بھی سب موجودات شریک ہیں اور اُس کے یہ معنی ہیں کہ سب جگہ موجود اصلی کے وجود کا پرتوہ ہے۔ اس تمہید کے بعد یہ گوش گذار ہے کہ اگر دو یا کئی موجود اصلی اور صانع ہوں گے تو جیسے وہ موجود اصلی اور صانع ہونے میں شریک ہوں گے ویسے ہی اُن میں کچھ خصوصیات بھی ہوں گی جس کے سبب وہ دونوں ایک ایک دوسرے سے متمیز ہوں گے۔ ورنہ دوئی نہ ہوگی۔ اور موافق تقریرات سابقہ کے وہ خصوصیتیں جو ماسوا موجود اصلی کے ہیں اصل سے معدوم ہوں گی اور وہ اگر موجود بھی ہوں گے تو مثل اور موجودات کے یعنی مثل ذاتِ عالم اور ذاتِ افرادِ عالم کے موجود اصلی کے پرتوہ سے موجود ہوں گی۔ اس صورت میں اوّل تو موجود اصلی پھر وہی ایک نکلا بلکہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ موجود اصلی کے معنی میں یہ بات داخل ہے کہ ایک ہی ہوا کرتا ہے اس میں تعدد کا احتمال کرنا عقل کی نارسائی ہے۔ بلکہ ایسا ہے جیسے زید عمرو بکر میں کوئی تعدد کا احتمال نکالے

دوسرے ہم میں اور ان صانعوں میں کیا فرق رہا۔ کیونکہ جب اُن کے موجود اصلی میں شریک ہونے کے یہ معنی ہوئے کہ موجود اصلی کے پرتوہ سے موجود ہیں تو یہ بات تو ہم میں بھی پائی جاتی ہے۔ سو یہ کیا ناانصافی ہے کہ اُنھیں تو صانع اور موجود اصلی کہو اور ہمیں نہ کہو۔

دوسرے ہمارا مطلب بھی توحید سے اتنا ہی ہے کہ سب موجودات کا سلسلہ ایک موجود اصلی پر تمام ہوتا ہے سو یہ بات اس صورت میں بھی حاصل ہوگئی۔ کیونکہ جب موجودات صانع سے مثلاً پیدا ہوئے اور وہ دونوں ایک موجود اصلی میں شریک ہوئے اور اصل سے معدوم ٹھیرے تو یہ معنی ہوئے کہ موجود اصلی کا فیض ان دونوں کے واسطے سے اوروں کو پہنچتا ہے جیسے پرنالہ کے وسیلہ سے چھت کا پانی نیچے آتا ہے اور آتشی شیشہ کے طفیل آفتاب کی سوزش اور چیزوں کو پہنچتی ہے اور آئینہ قلعی دار کے صدقہ سے آفتاب کا نور اُن در و دیوار کو پہنچتا ہے جو آفتاب کے مقابل نہیں ہوتے۔ ان سب صورتوں میں سب جانتے ہیں کہ یہ فیض حقیقت میں پرنالے اور آتشی شیشے اور آئینہ کا نہیں۔ گو ظاہر میں یوں ہی معلوم ہوتا ہو کہ انھیں کا فیض ہے بلکہ چھت کا پانی پرنالے کی راہ سے آتا ہے پرنالے سے پیدا نہیں ہوتا۔ آفتاب کی سوزش آتشی شیشے کی راہ سے آتی ہے۔ آتشی شیشے میں کچھ حرارت نہیں آفتاب کا نور آئینہ کی راہ سے اور اشیاء کو پہنچتا ہے۔ آئینہ میں ذرہ برابر نور نہیں۔ سو ایسی طرح کے اگر بہت سے موجود اصلی اور کثرت سے صانع موجود ہوں تو توحید میں کچھ رخنہ نہیں پڑے گا بلکہ اور محکم اور مستحکم ہو جاوے گی۔

عالم کی تمام اشیا فیضان فیض باری کیلئے محض واسطہ ہیں خود موجد اور موثر نہیں | کیونکہ فلک اور زمانہ جو باعتبار شہرت کے

وقائع عالم کا فاعل گنا جاتا ہے یا انسان حیوان وغیرہ کہ باعتبار ظاہر کے افعال اختیاریہ کا خالق معلوم ہوتا ہے۔ (چنانچہ بہت سے ناوانوں کو اسی سبب سے ان کی طرف خالق ہونے کا گمان بلکہ یقین ہے) یا دوا وغیرہ تاثیر کی چیزیں جو بہ نسبت اپنی تاثیروں کے موثر حقیقی یعنی خدا معلوم ہوتے ہیں۔ وہ سب چیزیں بہ نسبت اپنے فیوض کے وسیلۂ فیض اور واسطۂ ایجاد سمجھے جائیں گے اور اُن کے خالق ہونے کا دھوکا جو بعضے ظاہر پرستوں کو پڑا تھا بے محنت حل ہو جائے گا۔

الغرض قربان جائیے ایسے معترض کے کہ اُس نے اعتراض کیا کیا بہت سی مشکلات کے سمجھنے کا باعث ہو گیا۔ اگر یہ شبہ نہ پڑتا تو کاہے کو ہمیں اتنی جد و جہد کی نوبت پہنچتی جس سے ان اشیائے مذکورہ کا اسباب ہونا اور خدائے تعالیٰ کے مسبب الاسباب ہونے کے معنی ہمیں معلوم ہوتے بلکہ یہ کیا بہت سے مسائل مختلفہ اور غیر مختلفہ حل ہو گئے۔ اب ہم پکارے گلے کہہ سکتے ہیں کہ ماسوا خالق بزرگ کے جو چیزیں کہ ظاہر میں مصدر افعال یا مصدر تاثیرات معلوم ہوتی ہیں وہ سب خداوند بزرگ کے سامنے بمنزلہ آلات کے کاریگر کے سامنے معلوم ہوتی ہیں۔ ظاہر میں اُن چیزوں سے کام ہوتا ہے حقیقت میں خدا کرتا ہے۔ اس میں نبی ہو یا ولی ہو، دیو ہو یا پری ہو، اوتار ہو یا فلک دوار ہو، دوا ہو یا دعا ہو، پتھر ہو یا کوئی جاندار ہو، زمانہ ہو یا مکان ہو، چاند ہو یا سورج ہو، ستارے ہوں یا اور کچھ ہو سب کے سب خداوند کریم کے سامنے ایسے ہیں جیسے بڑھئی کے آگے بسولا، بہانی، برمہ وغیرہ فرمانبردار ہوتے ہیں کہ بے ہلائے اُس کے نہیں ہلتے اور بے مرضی اُس کے کوئی کام نہیں کرتے مردمانِ ظاہر بیں تو انہیں ہی دیکھ کر حیران ہو گئے اور خالق ہونے کی تہمت ان اشیا پر دھرنے لگے۔ بہت خیر گذری کہ اُن اشیا کو نہ دیکھا کہ جو ان سے بھی اعلیٰ درجہ پر ہیں اور اُن سے مثل بیگاریوں کے کام لیتے ہیں۔ ورنہ اُنھیں خالق کا بھی خالق کہتے۔ انسان کے ہاتھ پاؤں کو کام کرتے دیکھ کر تو یوں کہنے لگے کہ انسان خالقِ افعال ہے اگر اُن لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ انسان اپنے آپ کام نہیں کرتا قدرت اور طاقت یہ کام کراتی ہے۔ اگر آدمی بیمار ہو جائے اور اُس کے بدن میں ذرہ برابر طاقت نہ رہے تو جب دیکھیں کہ پھر کیا کرتا ہے تو اُس وقت طاقت کو شاید خالق کا خالق کہنے لگیں اور اسی طرح اگر یہ معلوم ہو جائے کہ طاقت بھی ارادہ کے محکوم ہے کتنا ہی زور بل کیوں نہ ہو اگر ارادہ نہ ہو تو خاک بھی نہ ہو سکے۔ پھر ارادہ بھی حاکم بالاستقلال نہیں وہ بھی رغبت کے اشاروں پر چلتا ہے۔ اگر کسی کام کی طرف رغبت نہ ہو تو کتنا ہی صاحب ارادہ کیوں نہ ہو اُس طرف کو ارادہ ہرگز بھی نہیں ہونے کا۔ پھر رغبت بھی کسی طرف کو خود بخود نہیں متوجہ ہوتی جب تک کسی چیز کی خوبی اور اُس کا نفع نہیں معلوم ہوتا تب تک اُس طرف رغبت نہیں ہوتی۔ القصہ رغبت کی کارگذاری علم کے ہاتھ میں ہے۔ پھر علم اور خدا کے درمیان عقل اس طرح سے

واقع ہے کہ جیسے تیشہ کام کے اور کاریگر کے بیچ میں۔
اس سلسلے کے دیکھنے اور سوچنے سے صاف یوں ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ایسا قصہ ہے جیسے کلوں کے کارخانوں اور گھڑیوں وغیرہ میں بہت سی کلیں آگے پیچھے ہوتی ہیں۔ پھر اگر کوئی کام لینا مدنظر ہوتا ہے تو اول کل کو ہلاتے ہیں اور پھر بترتیب سب کلیں ہلتی ہیں۔ اور آخر میں جو کام مقصود ہوتا ہے وہ اخیر کی کل سے ہوتا ہے۔ اب ظاہر ہے کہ یہ کلیں اپنے آپ نہیں ہلتیں۔ سو وہ بے حس وحرکت ہیں۔ اُن کے واسطے جب تک صاحب عقل صاحب ارادہ زور والا کام لینے والا نہ ہوگا کام نہ چلے گا۔ اور پھر اُس کام کا کرنے والا اُسی کو کہیں گے جو ان کلوں کا محرک ہوگا۔ اسی واسطے ریل کا چلانا ملازمان ریل کی طرف منسوب ہوتا ہے کلوں کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے اور اگر ہوتا بھی ہے تو مجازاً کہہ دیا کرتے ہیں۔
القصّہ یوں ہی اس سلسلہ میں خدا کو فاعل حقیقی سمجھئے اور بنی آدم وغیرہ کو مثل اخیر کی کل کے فاعل مجازی قرار دیجیے اور مثل سارے اجزاء سلسلۂ مذکورہ کے اِس کو بھی ایک واسطۂ ایجاد مقرر کیجئے ورنہ یہ سب چیزیں اصل سے معدوم ہیں (چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا ہے) جو اپنے آپ معدوم ہوتا ہے وہ دوسرے کو کیا موجود کرے گا۔ ان کے حق میں تو یہی کہے بن پڑتی ہے کہ جیسے چھت کا پانی پرنالہ سے بہہ کر زمین وغیرہ کو تر کرتا ہے ایسے ہی مؤثر حقیقی اور موجود اصلی یعنی خدا کی ایجاد کی تاثیر ان کے واسطے سے افعال وغیرہ تک پہنچتی ہے اور اُنھیں بھی موجود کرتی ہے۔ اور حقیقت اور ذات ان اشیاء مندرجہ سلسلۂ مذکور کی بھی (یعنی وہ خصوصیات جو ماسوا وجود کے ان میں پائی جاتی ہیں جس کے سبب ہر ایک کا جُدا جُدا نام ہوگیا ہے۔ مثل خصوصیات افعال یعنی اُن کی ذات اور حقیقت کی) اصل سے معدوم ہیں۔ فرق اتنا ہی ہے کہ وجود اِن کو پہلے عطا ہوتا ہے اور افعال کو پیچھے سو اس سے خالق ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ خالق ہونا جب ثابت ہوتا کہ اُن کا وجود اصلی ہوتا یعنی اُن کی ذات میں خود موجود ہوتا۔ اپنے موجود ہونے میں دوسرے کے وجود کے محتاج نہ ہوتے۔ جیسے آفتاب روشن ہونے میں کسی اور آفتاب کا محتاج نہیں اور زمین آسمان اپنے روشن ہونے میں آفتاب کے محتاج ہیں ایسے ہی اُن کی ذات بھی خود موجود ہوتی اور اوروں کو موجود کرتی۔ ہاں یہ بات خداوند کریم ہی میں ہے۔

خدائے قیوم ازلی اور ابدی ہے

مگر چونکہ یہ بات بجز اس کے نہیں ہو سکتی کہ اُس کی ذات (یعنی وہ خصوصیت کہ جس کے باعث تمام موجودات سے متمیز ہو) خود موجود ہو بلکہ خود وجود ہو اور اَوروں کا وجود اُس سے ایسی طرح نکلتا ہو کہ جیسے آفتاب کے در و دیوار کا نور (یعنی دھوپ) نکلتی ہو۔ نہ یہ کہ کسی اَور سے وجود نکلکر اُس پر پڑتا ہو اور اُسے موجود کر دیتا ہو تو ہم یوں یقین کرتے ہیں کہ وہ نہ کبھی معدوم تھا اور نہ کبھی معدوم ہوگا۔ کیونکہ جیسے آفتاب خود منور ہے بلکہ ایک نور مجسم ہے اور اُس سے اندھیرا زائل ہو جاتا ہے

ایسے ہی اُس کے پرتوہ وجود سے عدم زائل ہوجاتا ہے۔ جیسے اندھیرا آفتاب کے پاس نہیں پھٹک سکتا ایسے ہی خدا کے پاس عدم نہیں پھٹک سکتا۔ یہ بات جب ہوتی کہ خدائے تعالیٰ کی ذات یعنی جس سے کہ وہ اَوروں سے متمیز ہو رہا ہے اَور ہوتی اور وجود اُس کا اَور ہوتا۔ پھر اُس وقت البتہ جدا ہونا ان دونوں کا ممکن تھا اور درصورت جُدا ہوجانے وجود کے اُس کی ذات سے یوں کہہ سکتے کہ وہ معدوم ہوگیا۔ کیونکہ معدوم ہونے کے یہی معنی ہیں کہ وجود اُس سے الگ ہوجائے۔ جیسے اندھیرا ہوجانے کے یہ معنی ہیں کہ اُس جگہ سے نور زائل ہوجائے۔

غرض عدم کے معنے بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ وجود الگ ہوجائے۔ سو درصورتیکہ خدا کی ذات یعنی وہ شے کہ جس سے وہ اَوروں سے جُدا کہلاتا ہے وہ خدا کا وجود ہی ٹھہرا تو اس صورت میں اُس سے وجود کے الگ ہوجانے کے یہ معنی ہوں گے کہ وجود وجود نہیں۔ سو یہ بات دیوانے بھی نہیں کہتے عاقلوں کا تو کیا ذکر ہے۔ ہاں ماسوائے خداوند کریم کے اگر پہلے سے معدوم ہوں اور پھر معدوم ہوجائیں چنانچہ بعضی بعضی موجودات میں مشاہدہ بھی ہوتا ہے تو عقل سے چنداں بعید نہیں۔ بلکہ عین مقتضائے عقل ہے کیونکہ ابھی ثابت ہوچکا کہ ماسوا خداوند کریم کے جو کچھ موجود ہے اُن کی ذات اَور ہے اور اُن کا وجود اَور ہے اور جب وہ دو چیزیں ٹھیریں تو اُن کا جُدا ہوجانا کچھ محال نہ ہوا۔

توضیح — اب ایسی بات کہ جس سے اچھی طرح ان اشیاء کے ذات اور وجود کا جُدا جُدا ہونا واضح ہوجائے عرض کرتا ہوں۔ جناب من جب کوئی معمار مکان بناتا ہے تو اوّل اُس کا نقشہ[1] ذہن میں جمالیتا ہے اور پھر اگر بنکر وہ مکان گر جاتا ہے تو دیکھنے والوں کے دلوں میں اُس کا نقشہ باقی رہ جاتا ہے اب سُنیئے کہ اُس نقشہ ہی سے وہ مکان اَور مکانوں بلکہ اور چیزوں سے متمیز ہوتا ہے۔ سو یہ نقشہ اُس مکان کی ذات ٹھیری۔ کیونکہ مکرر سہ کرر مذکور ہوچکا ہے کہ ذات اُسی کو کہتے ہیں جس سے تمیز حاصل ہو اور یہ حال کہ وہ زمین پر بنا ہوا آنکھیاروں کو نظر آنے لگا۔ اور اندھوں کے ہاتھ کو معلوم ہونے لگا۔ اور اُس میں آدمی آنے جانے اور اُٹھنے بیٹھنے لگے یہ اُس کا وجود ہوا۔ سو اب دیکھئے ذات اُس مکان کی یعنی وہ نقشہ اَور چیز ہے اور اُس کا وجود اَور چیز ہے اور اسی سبب سے وہ دونوں کبھی اکھٹے ہوجاتے ہیں اور کبھی علیحدہ ہوجاتے ہیں اگر دونوں ایک ہی ہوتے تو علیحدگی نہ ہوتی۔ سو اس بات میں مکان اور زمین آسمان میں اور اَور موجودات میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا۔ اُن کا بھی ایک نقشہ جُدا ذہن میں آتا ہے اور وجود جدا۔ فرق ہے تو اتنا ہے کہ کوئی بنا محکم اور مضبوط ہے کوئی نہیں جیسے بعضے مکان بہت مستحکم ہوتے ہیں، بعضے ویسے نہیں ہوتے۔ ہاں اگر خداوند کریم کا نقشہ یعنی

[1] مصنف کی مراد نقشہ سے غالباً ماہیت ہے ۱۲

اس کی ذات اگر کسی کو معلوم ہو جائے تو بالیقین یوں کہہ اُٹھے کہ یہاں تعدد نہیں ذات اور وجود دونوں ایک ہی ہیں۔ اور قبل معلوم ہونے اُس نقشہ کے اگر کسی کو یہ بقیاس اور موجودات کے خدا کی نسبت بھی ذات اور وجود کے جدا جدا ہونے کے توہمات پیدا ہوں تو وہ ایسے ہیں کہ جیسے مادر زاد اندھے کو بہ نسبت دیکھنے اشیار کے طرح طرح کے توہمات اور خیالات پیدا ہوتے ہیں اور پھر سب غلط ہیں۔

ہاں موجودات کی نسبت اگر یوں کہا جائے کہ اُن کی ذات اَور ہے اور وجود اَور ہے تو ہم ہرگز انکار نہ کریں۔ کیونکہ ابھی بدلائل قویہ اس مضمون کو ثابت کیا ہے۔ غایۃ الامر یہ ہے کہ کوئی یہی کہیگا کہ ہم نے مانا عالم کا وجود اَور ہے اور اُس کی ذات اور نقشہ اَور ہے اور اس سے ہم انکار بھی نہیں کر سکتے۔ کیونکہ تمام عالم میں یہ بات ظاہر نظر آتی ہے۔ لیکن اب ایک بڑی مشکل یہ ہے کہ نقشے بھی تو ایک شئے ہیں آخر انھیں سمجھتے ہیں اور کسی کو بھلا اور کسی کو بُرا کہتے ہیں۔ یہ بات بے ہوئی نہیں ہو سکتی اور بے وجود کے سمجھ میں نہیں آتی۔ سو اگر نقشوں کے لئے بھی نقشے ہیں اور اُن کے نقشوں اور وجود میں بھی فرق ہے تو یہ ایک شیطان کی آنتڑی ٹھیری۔ یہ بات تو سمجھ ہی میں نہیں آتی اور اگر اُن کا وجود اور ذات دونوں ایک ہی ہیں تو اُن میں اور خدا میں کیا فرق رہا۔ وہ بھی مثل خدا کے موجود اصلی اور موجود قدیمی ہوئے۔ سو اہلِ انصاف اگر غور فرمائیں اور میری کم حوصلگی پر نہ جائیں تو اس بڑی بات کو بنامِ خدا اس چھوٹے سے مُنھ سے ادا کرتا ہوں۔ واقعی اِن نقشوں کے منجملہ موجودات کے ہونے کا انکار نہیں ہو سکتا ساری نشانیاں وجود کی موجود ہیں اور یوں بھی نہیں کہا جا سکتا کہ نقشوں کے لئے بھی نقشے ہیں اور پھر نقشے وجود جُدا جُدا ہیں نہیں تو ایک سلسلہ غیر متناہی نکل آئے گا اور اُس کو کسی کی عقل قبول نہیں کرتی۔ پر اگر یوں کہا جائے کہ جیسے آفتاب کے ساتھ شعاعیں لگی ہوئی ہیں۔ اور وہ شعاعیں آفتاب ہی کے سبب سے روشن ہیں۔ پر اُن کی روشنی ایسی عارضی نہیں جیسے زمین و آسمان در و دیوار کی روشنی کہ اصل میں وہ تیرہ اور سیاہ ہیں پر آفتاب کا نور اُن کے اندھیرے کو مٹاتا ہے بلکہ وہ شعاعیں بھی مثل آفتاب ہی کے اصل سے منور ہیں۔ ہاں اتنی بات ہے کہ آفتاب کو نہیں پہنچتیں کیونکہ اول تو وہ آفتاب سے پیدا ہوئیں۔ دوسرے وہ بات کہاں جو آفتاب میں ہے۔

تقدیر کی تصویر

ایسے ہی تمام عالم کا نقشہ بھی خدا کے سبب قدیم سے ایک پنہاں وجود رکھتا ہو اور وجود اصلی ہو مثل اس ظاہری وجود کے عارضی نہ ہو پر ویسا اصلی بھی نہ ہو جیسا خداوند کریم کا وجود۔ اور اُس نقشہ ہی کے مطابق اس وجود ظاہری کا کارخانہ برقرار ہوتا ہو اور اُس وجود پنہانی ہی کو تقدیر کہتے ہوں اور اس وجود ظاہری کو اُس وجود پنہانی سے ایسی نسبت ہے جیسے کنوئیں کے

عکس کو ہمارے ساتھ یا مہر کے حروف کو نگین کے نقوش کے ساتھ یعنی جیسے ہم کنوئیں کے کنارہ پر کھڑے ہوں تو گو بعینہ ہماری صورت نظر آتی ہے پر کچھ نہ کچھ مخالفت ضرور ہوتی ہے سر یہاں اوپر اور پاؤں نیچے ہیں تو وہاں اس کے برعکس ہے ایسے ہی مہر کے حروف میں اور نگین کے نقوش میں اُلٹے سیدھے ہونے کا فرق ہے۔ معہذا جو اصلیت کہ ہمارے وجود میں اور نگینہ کے نقوش میں ہے وہ کنوئیں کے عکس میں اور مہر کے حروف میں نہیں۔ ایسے ہی یہ وجود ظاہری اُس وجود باطنی کے مطابق بھی ہو اور مخالف بھی ہو۔ جیسے یہاں کی خاکساری کو سب اہل عقل عزت اور فخر سمجھتے ہیں اور یہاں کے متکبّروں کو ذلیل جانتے ہیں اور یہاں کی سخیتوں کو جو حقیقت میں مال خرچ کر کے مفلس ہو جاتے ہیں غنی سمجھتے ہیں اور یوں کہتے ہیں ع تونگری بدل است نہ بمال۔ اور اُن کی بڑی عزّت کرتے ہیں اور بخیلوں کو اگرچہ بڑے مالدار ہوں بمنزلہ مفلسوں کے سمجھتے ہیں۔ یہ شاید اُسی برعکسی کا اثر ہو اور بمنزلہ ہمارے وجود اور نگین کے نقوش کے وہ وجود پنہانی وہ اصلیت رکھتا ہو کہ یہ وجود ظاہری بطور کنوئیں کے عکس اور مہر کے حرف کی وہ اصلیت نہ رکھتا ہو۔ اور عقل اُس وجود پنہانی کی موجودات کو ایسی طرح دریافت کرتی ہو جیسے حواس ظاہری آنکھ ناک کان اس وجود کے موجودات کو دریافت کرتے ہیں۔ پر جیسے آنکھوں کی صفائی اور عدم صفائی اور اشیاء کے دور و نزدیک ہونے کے سبب نظر آنے میں فرق پڑتا ہے۔ ایسے ہی عقل کی تیزی اور کُند ہونے کے باعث اور اُس عالم کی موجودات کے زیادہ اور کم جاننے میں فرق پڑتا ہو۔

فائدہ جلیلہ

اور اُس وجود پنہانی کے ماننے میں ایک یہ بھی بڑا فائدہ ہے کہ خدائے تعالیٰ کا تفصیل وار اس عالم کا قدیم سے جاننا ثابت ہو جائے گا اگرچہ بالاجمال جاننے میں وہ اِس وجود پنہانی کا محتاج نہیں بلکہ سب کو بغیر اس کے بھی بالاجمال جانتا ہے۔

علم اجمالی سے کیا مراد ہے

پر اُس کے بالاجمال جاننے کے یہ معنی نہیں کہ کچھ جانا کچھ نہ جانا یہ تو جہل ہے اور عیب ہے۔ اور عیب کا اُس کی ذات و صفات میں پتہ بھی نہیں بلکہ اُس کا بالاجمال جاننا تفصیل وار جاننے سے بھی زیادہ ہو تو کچھ عجب نہیں جیسے آفتاب کی شعاعیں اور دھوپیں اُس کے نور کی تفصیل ہے۔ پر آفتاب کے جرم میں جو نور بھرا ہوا ہے گو بہ نسبت شعاعوں اور دھوپوں کے اجمالی معلوم ہوتا ہے لیکن لاکھوں درجہ اُن سے زیادہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہ اُسی سے پیدا ہوتے ہیں اور اُس کو لازم ہیں۔ ایسے ہی اُس کے علم اجمالی سے علم تفصیلی پیدا ہوتا ہو سو ہم اُس علم تفصیلی ہی کی معلومات کو موجودات پنہانی کہیں تو کچھ مشکل نہیں اور ہم کو اُس کے قدیمی ہونے میں کچھ انکار نہیں۔ بہت ہوگا تو یہ ہوگا کہ تقدیر کا ہونا لازم آئے گا سو اُس میں کیا خرابی ہے اور جو کچھ بعضے لوگوں کو اُس کے ماننے میں خلجان پیش آتے ہیں کچھ کچھ

تو اُن کو رفع کر دیا ہے اور جو کچھ باقی رہا ہے اُس کو بھی خدا نے چاہا کہیں بیان کریں گے۔ پر یہاں تو غرض اتنی بات سے ہے کہ یہ وجود ظاہری کسی کا دائمی نہیں اگر ہے تو خدا کا وجود دائمی ہے۔

عالم یا بعض اشیائے عالم کا قدیم ہونا باطل ہے

سو اب ہم یوں کہتے ہیں کہ اُن لوگوں نے بڑی غلطی کھائی جنھوں نے آسمان وغیرہ کو یوں کہا کہ معدوم نہیں ہو سکتے اور ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے۔ اس بات کے اگر اُن کے نزدیک یہ معنی ہیں کہ اُن کا معدوم ہونا محال ہے تو یہ بات خود محال اور عقل سے دور ہے ان کا معدوم ہو جانا اُس وقت محال ہوتا کہ ان کی ذات اور وجود دونوں ایک شے ہوتی۔ دو نہ ہوتی اس وقت یعنی بر تقدیر ذات اور وجود کے ایک ہونے کے اگر یہ معدوم ہوں تو یہ معنی ہوں کہ موجود اصلی معدوم ہے بلکہ وجود وجود نہیں اور در صورتیکہ وہ دونوں دو ہو ویں تو محال نہیں کہہ سکتے۔

محال کی صورتیں

کیونکہ محال ہونے کی بجز اس کے اور کوئی صورت نہیں کہ جو دو چیزیں آپس میں ایسی مخالفت رکھتی ہوں کہ وہ دونوں نہ ایک وقت میں ایک شے میں مجتمع ہو سکیں اور نہ دونوں سے وہ شے ایک وقت میں خالی ہو سکے جیسے ہونا نہ ہونا کہ یہ دونوں ایک وقت میں ایک شے میں نہ اکھٹے ہو سکیں اور نہ یہ ہو سکے کہ کوئی شے ان دونوں سے ایک وقت میں خالی ہو۔ ایسی دو چیزوں کا یا تو ایک جگہ ایک وقت میں مجتمع ہونا محال ہے یا ایک شے کا ایک وقت میں اُن دونوں سے خالی ہونا محال ہے سو اس کے اور کوئی صورت محال کی نہیں اور شاید اس میں کوئی نیم مُلّا تامل کرے سو ہاتھ کنگن کو آرسی کیا ہے تجربہ کرے خدا نے چاہا تو ہر محال کا انجام انھیں دو باتوں پر آٹھیرا۔

معہذا ہم سے بھی سُنئے جو باتیں باہم صفت موصوف نہ ہوں گی تو وہ یا تو ایسی ہوں گی کہ ایک وقت میں ایک جگہ مجتمع ہو سکیں تو اُن کا مجتمع ہونا تو ممکن ہی ہے۔ دونوں کے دونوں کا نہ ہونا بھی ممکن ہوگا یعنی ہو سکتا ہے کہ کوئی ایسی شے ہو کہ اُس میں یہ دونوں نہ ہوں جیسے ایک شے میں دونوں اکھٹے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک جگہ مجتمع ہونے کے حقیقت میں یہ معنی ہیں کہ دونوں کو ایک وجود گھیرے ہوئے ہے جیسے اجسام میں رنگ اور مقدار کہ ایک جسم واحد میں دونوں پائے جاتے ہیں۔ سو اس کے یہی معنی ہیں کہ ان دونوں کو ایک وجود محیط ہے یہ نہیں کہ ہر ایک کا وجود جدا جدا ہے نہیں تو یہ دونوں بھی مثل دو جسموں کے جدا جدا دو چیزیں ہوتیں۔ غرض ایک وجود میں دونوں باہم اس طرح صلح سے گذارتے ہیں کہ جیسے دو فقیر ایک گدڑی میں گذارا کر لیتے ہیں یہ نہیں کہ مثل دشمنوں کے ایک دوسرے کا ہونا نہیں چاہتا۔ پھر جب اُن میں اتنی موافقت ہے تو ان کی طرف سے اس بات میں بھی انکار نہ ہوگا کہ دونوں کے دونوں عدم میں بھی ساتھ رہیں یعنی کسی شے میں دونوں نہ پائے جائیں کہ دونوں کے ایک جگہ موجود ہونے سے اتنی بات نکل آئی کہ ان دونوں کی ذات میں کچھ مخالفت نہیں جو ذات وجود میں تھی۔ وہی عدم میں ہے یہاں آکر کچھ بدل نہیں گئی کیونکہ ذات اُنھیں خصوصیات کو کہتے ہیں جو وجود سے علاوہ ایک چیز

موجودات میں ہوا کرتی ہے یعنی جس سے کہ موجودات آپس میں ایک دوسرے سے عقل کے نزدیک متمیز ہیں چنانچہ اوپر اس کا بہت مذکور ہو چکا ہے غرضکہ جو دو چیزیں ایسی ہوا کرتی ہیں کہ کسی شے میں اکٹھی موجود ہوں تو اُن کو اس بات سے بھی اپنی ذات سے انکار نہیں ہو گا کہ دونوں کی دونوں کسی شے میں موجود نہ ہوں ورنہ لازم ہے کہ ایسی چیزیں نہ ہونے میں جمع نہ ہوا کریں۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ رنگ اور مقدار ایک جسم میں جیسے اکٹھے موجود ہیں ویسے ہی رنج و راحت عقل وغیرہ اشیاء میں دونوں کے دونوں نہیں پائے جاتے کیونکہ ان چیزوں میں نہ کوئی رنگ ہے نہ ان کو یہ کہہ سکیں کہ یہ چیزیں مثلاً اتنی لمبی اتنی چوڑی اتنی موٹی ہیں۔

علیٰ ہذا القیاس یوں سمجھو کہ اگر ایک شے میں کوئی دو چیزیں دونوں کی دونوں نہ پائی جائیں جیسے پانی میں نہ نور ہے نہ گرمی ہے اپنی اصل میں پانی ان دونوں سے خالی ہے تو ایسی دو چیزوں کی ذات میں اس سے بھی انکار نہ ہو گا کہ دونوں کے دونوں ۔ ۔ ۔ ۔ کہیں ایک جگہ فراہم ہو جائیں۔ چنانچہ نور اور گرمی دونوں کی دونوں آفتاب میں مجتمع ہیں

محال کی پہلی صورت

اور اگر کہیں اس کے خلاف نظر آتا ہے جیسے درخت اور پتھر کہ یہ دونوں عدم میں تو مجتمع ہیں۔ چنانچہ انسان نہ درخت ہے۔ نہ پتھر پر وجود میں مجتمع نہیں ہو سکتے۔ یہ ممکن نہیں کہ کوئی ایسی شے ہو کہ درخت بھی ہو اور پتھر بھی ہو تو اس کی یہ وجہ ہے کہ یہاں بھی محال کی انھیں دو صورتوں مرقومۂ بالا میں سے ایک پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ جب ہم نے کسی چیز کو یوں کہا کہ یہ درخت ہے تو ہم نے اُس کے ساتھ یہ بھی سمجھ لیا کہ وہ پتھر نہیں آدمی نہیں گھوڑا نہیں کیونکہ درخت تو وہی شے ہو گی جو نہ پتھر ہو نہ آدمی ہو نہ گھوڑا ہو پھر اگر وہ پتھر بھی ہو تو اُس وقت پتھر کا ہونا اور نہ ہونا ایک شے میں ایک وقت میں اکٹھے ہو گئے اور اب ظاہر ہے کہ محال کی پہلی صورت ہے۔

محال کا دوسرا احتمال

ایسے ہی اگر کوئی دو چیزیں کہ اکٹھی ایک جگہ موجود تو ہو سکتی ہیں پر اکٹھی کی اکٹھی کسی شے سے زائل نہیں ہو سکتیں تو وہاں بھی وہی پہلی صورت محال کی ہو گی مثلاً جاندار ہونا۔ اور آدمی نہ ہونا۔ یہ دونوں مضمون ایسے ہیں کہ وجود میں تو مجتمع ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ گھوڑا ہاتھی وغیرہ جاندار بھی ہیں اور آدمی بھی نہیں پر یہ نہیں ہو سکتا کہ عدم میں بھی مجتمع ہوں کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ جاندار نہ ہو اور آدمی ہو اس میں بھی وہی نکتہ ہے کہ جب تم نے کسی چیز کو یوں سمجھا کہ یہ آدمی ہے تو اُس کے ساتھ ہی یہ بھی سمجھ لیا کہ وہ جاندار بھی ہے۔ پھر اگر اُس کو یوں کہو گے کہ جاندار نہیں تو وہی لازم آ گیا کہ جاندار بھی ہے اور جاندار بھی نہیں سو یہ بھی وہی صورت محال کی ہے۔ غرضکہ محال اگر لازم آئے گا تو انھیں دو صورتوں کے پیش آنے کے سبب لازم آئے گا نہیں تو کوئی سی دو چیزیں لے لو۔ نہ اُن کا وجود میں مجتمع ہونا محال ہے اور نہ عدم میں۔ اب سُنیئے کہ جیسا اُن دو چیزوں کا جو وجود میں مجتمع ہیں عدم میں مجتمع ہونا محال نہیں یا برعکس ایسا ہی اُن کا جُدا جُدا ہونا بھی محال نہیں

کیونکہ جب اُن کو دو کہا تو یہ معنی ہوئے کہ اُن کی ذات جُدا جُدا ہے اور ذات کے وہی معنی ہیں جو اوپر مذکور ہو چکے اور جب ذات جُدا ہوئی تو اکٹھے ہونے کے پھر یہی معنی ہیں کہ ایک وجود ان دونوں کو لپٹ رہا ہے ورنہ حقیقت میں جُدا جُدا دو چیزیں ہیں۔ سو ایسی دو چیزوں میں سے اگر ایک کو نکال لیں اور ایک کو رہنے دیں تو کچھ خلاف عقل نہیں اسی واسطے ہم بہت سی چیزوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ وجود میں مجتمع ہیں جیسے سُرخی اور خوشبو گلاب کے پھول میں یا عدم میں مجتمع ہیں جیسے گرمی اور نور بہت سے پانیوں میں اور پھر وہ علیحدہ علیحدہ پائی جاتی ہیں چنانچہ بہت سے پھول اور کپڑے وغیرہ سُرخ ہوتے ہیں اُن میں خوشبو نہیں ہوتی۔ گلاب کے عرق میں خوشبو ہے تو سُرخی نہیں۔ گرم پانی میں گرمی ہے تو نور نہیں۔ کرم شب تاب یعنی جگنو کی دُم میں نور ہے تو گرمی نہیں۔ علیٰ ہذا القیاس جو چیزیں جُدا جُدا پائی جاتی ہیں اُن کا وجود اور عدم میں مجتمع ہونا بھی محال نہیں اگر کہیں محال نظر آتا ہے تو محال کی اُنھیں دو صورتوں میں سے کوئی نہ کوئی ہے۔

اب غور کرنے کی جگہ ہے کہ ماسوا ایسی چیزوں کے جن میں ایسی مخالفت اور دشمنی ہو کہ نہ وہ وجود میں اکٹھے ہو سکیں نہ عدم میں۔ اس سے زیادہ احتمال نہیں ہو سکتے کہ جتنے میں نے بیان کئے چنانچہ اہلِ عقل پر مثل آفتاب کے روشن ہے۔ پھر اُن میں بھی اگر کوئی صورت محال ہے تو اسی سبب سے ہے کہ وہی محال کی پہلی صورت یا دوسری ہے۔ تو اب اگر یہ کمترین یوں عرض کرے کہ موجودِ اصلی کا معدوم ہونا تو محال ہے اور آسمان کا معدوم ہونا ممکن۔ تو کوئی ظلم کی بات نہیں۔ کیونکہ موجودِ اصلی یعنی خداوند کریم کا وجود تو عین ذات ہے سو اگر وہ معدوم ہو تو یہ معنی ہوں گے وجود معدوم ہے۔ اور چونکہ معدوم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وجود نہیں تو وجود کے معدوم ہونے کے یہ معنی ہوئے کہ وجود وجود نہیں اور یہ وہی پہلی صورت محال کی ہے۔ بخلاف آسمان کے۔ اس لئے کہ اُس کا وجود اور ذات اَور ہے (چنانچہ اچھی طرح واضح ہو چکا) تو اگر وہ معدوم ہو تو یہ معنی ہوں کہ اُس کی ذات سے یہ وجود ظاہری الگ ہو گیا اور ظاہر ہے کہ اس میں اُن دونوں محال کی صورتوں میں سے ایک بھی نہیں۔

القصّہ محال اُسے کہتے ہیں کہ عقل اُسے قبول نہ کرے اور وہ فقط ایک بات ہے کہ اصل نہیں ہوتا اُس کے واسطے ضرور ہے کہ ایسی دو چیزیں ہوں جو وجود اور عدم دونوں میں اکھٹی نہ ہو سکیں یا تو کہیں وجود میں اکھٹی ہو جاویں یا کہیں عدم میں یعنی کوئی ایسی شے ہو کہ اُس میں وہ دونوں نہ پائے جاویں سو یہ بات موجودِ اصلی کی یعنی خدا کے معدوم ہونے میں تو لازم آتی ہے پر آسمان کے معدوم ہونے میں لازم نہیں آتی۔ غرض اگر ان لوگوں کی مراد جو آسمان کے ہمیشہ ہمیشہ اسی طرح صحیح و سالم رہنے کے قائل ہوئے ہیں یہ ہے کہ آسمان کا معدوم ہونا محال ہے تو یہ ایک خیال بے اصل ہے اب بجز اس کے کیا کہیے کہ جس نے یہ دعویٰ کیا اُس نے بڑی بھاری غلطی کھائی۔ کوئی کیوں نہ ہو بڑا ہو یا چھوٹا ہو۔ اگر کوئی بڑا ہو کر اس جگہ چوک گیا ہو اور اس کمترینِ خلائق نے ٹھیک کہا تو کیا مضائقہ ہے ○

گاہ باشد کہ کودکِ ناداں بغلط بر ہدف زند تیرے

فنا ارض و سما

اور اگر یہ مطلب ہے کہ آسمان کا معدوم ہونا ممکن تو ہے پر کبھی معدوم ہونے کا نہیں ہمیشہ اسی طرح قائم دائم رہے گا تو یہ بات البتہ ٹھکانے کی ہے۔ پر ظاہر ہے کہ یہ بات آنکھ سے تو معلوم نہیں ہو سکتی کیونکہ حواس کی رسائی فقط زمانہ حال تک ہے آگے پیچھے کی انھیں کچھ خبر نہیں آنکھ کیا جانے کہ کل کو کیا ہوگا۔ زمین و آسمان تو درکنار اپنا حال تو ایک گھڑی کے بعد کا معلوم ہی نہیں۔ اب بجز اس کے نہیں ہو سکتا کہ یا تو کسی رازدار خداوندی سے یہ حال معلوم ہوا ہو یا دلائل سے یہ بات ظاہر ہوئی ہو سو کسی رازدار خداوندی کا تو حوالہ نہیں دیتے بلکہ اکثر ایسی باتوں کے کہنے والے اس بات کے قائل ہی نہیں کہ کوئی رازدار خدا بھی ہے اور قائل بھی ہوں گے تو فقط امکان ہی کے قائل ہوں گے۔ اتنی بات کہ کوئی ہوا بھی ہے یا جو لوگ کہ بعضے بعضے اپنے پیشواؤں کی نسبت یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ وہ سچ کہتے ہیں شاید وہ ہرگز تسلیم نہ کریں اب یہی احتمال باقی رہا کہ بوسیلۂ دلائل یہ حال معلوم ہوا ہو سو دلائل سے کسی حال کے معلوم کرنے کی یہ صورت ہے کہ جب[1] عقل دو چیزوں کو دیکھے کہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتیں۔ ہوتی ہیں تب دونوں ساتھ ہوتی ہیں۔ اور نہیں ہوتیں تب دونوں نہیں ہوتیں جیسے آفتاب اور دن۔ کہ جو آفتاب نکلا ہوا ہوگا تو دن بھی ضرور ہی موجود ہوگا اور دن موجود ہوگا تو آفتاب بھی ضرور ہی نکلا ہوا ہوگا۔ اس صورت میں تو عقل کو اگر ایک کا حال معلوم ہو جائے گا تو بے تامل دوسرے کے بھی ہونے کا یقین کر لے گی۔ یا کبھی یوں ہوتا ہے کہ عقل کو دو چیزوں میں ایک طرفی ارتباط اور موافقت معلوم ہوتی ہے جیسے آفتاب اور حرارت کہ آفتاب کو تو حرارت لازم ہے جہاں آفتاب نمایاں ہوگا وہاں کچھ نہ کچھ حرارت بھی ضرور ہوگی پر حرارت بے آفتاب کے بھی پائی جاتی ہے۔ چنانچہ آگ میں اور گرم دواؤں میں حرارت سب کو محسوس ہوتی ہے۔ اس صورت میں آفتاب کو دیکھ کر تو حرارت کا یقین کر سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ جیسے ہمارے شہر میں اس وقت بہ نسبت رات کے گرمی ہے ایسے ہی اور شہروں میں بہ نسبت شب کے گرمی زیادہ ہوگی۔ پر کسی چیز میں حرارت کو دیکھ کر یوں نہیں کہہ سکتے کہ یہ آفتاب ہی سے گرم ہوئی ہے ہو سکتا ہے کہ آگ سے گرم ہوئی ہو۔

جب یہ بات بیان ہو چکی تو اب سنئے کہ ہم نے جو آسمان کے ہمیشہ اسی طرح قائم رہنے کے دلائل کو تلاش کر کے غور کیا تو دیکھا کہ اول تو جن کتابوں میں اس بات کو ثابت کیا ہے وہ خود مصنف ہی اس بات کے دلائل پر اعتراض کر کے جب کوئی جواب نہیں ملتا ہار جھک مار کر چپ ہو رہتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ واقعی اُن باتوں میں کہ جن سے آسمان کے ہمیشہ قائم رہنے کو ثابت کرتے ہیں اور آسمان کے ہمیشہ قائم رہنے میں ایسی ملازمت

[1] جن دو چیزوں میں وجود اور عدم میں تلازم ہو اون کے ایک کے وجود سے دوسرے کا وجود اور عدم سے عدم معلوم ہوتا ہے ۱۲

اور ایسا ارتباط جیسا آفتاب اور دن میں ہے یا جیسا آفتاب میں اور حرارت میں ہے ہرگز نہیں ملتا۔ بلکہ وہ دلیلیں ہی خود ٹھوک کا ستو نظر آتی ہیں۔ کیونکہ وہ ایسی باتیں نہیں کہ اُن کو کوئی بے دلیل تسلیم کرے جیسا دو کا جفت ہونا مثلاً۔ بلکہ وہ بھی دلائل ہی سے ثابت ہوں تو ہوں۔ چنانچہ مدعیوں نے اسی واسطے پیش بندی کے لئے اُن کے ثابت کرنے کو اپنی طرف سے بہت سی جان ماری ہے لیکن دروغ کو فروغ نہیں ہوتا۔ خدا کے فضل سے وہ دلیلیں بھی ثابت نہ ہوئیں آسمان کا ہمیشہ رہنا تو درکنار اگر کوئی سمجھکر اُن دلائل ہی کے ثبوت سے انکار کر بیٹھے اور مدعیوں کے فریب میں نہ آئے تو ہم جانتے ہیں کہ اہلِ فہم اُس کو کم فہم نہ کہیں گے بلکہ اہلِ انصاف سے تو یوں توقع ہے کہ آفریں اور مرحبا سے پیش آئیں اور اگر کوئی بپاس خاطر اُن مذہب والوں کے تعصب ہی کرے اور دن کو رات ہی بتانے لگے اور اپنی ہی کہے جائے اور اوروں کی نہ سُنے تب بھی بیش برین ہوگا کہ سب میں اوپر کے آسمان کا جو اُن کے نزدیک نواں ہے ہمیشہ رہنا اُن دلائل سے نکلے اگر اندیشہ تطویل اور خیال انشکاخ ہوتا تو اُن دلائل کو مفصل بیان کر کے ایک ایک کا حال دکھلاتا۔ پر ایک تو اصل سے یہ مضمون مشکل پھر رد و قدح میں خدا جانے نوبت کہاں کی کہاں پہنچے۔ یہ ایک رسالہ مختصر ہے۔ کوئی دفتر طویل و عریض نہیں جس میں جو چاہئے سو بھر دیجئے۔ معہذا اگر میرا اعتبار نہ ہو تو آسمان کے احوال کی کتابیں مشہور و معروف ہیں اہلِ فہم اپنی خود تسلی کر لیں اور نہ کریں تو میں ایک سہل طریقہ سے تسلی کئے دیتا ہوں ذرا کان دھر کر سُنئے۔

جناب من دلائل[1] سے اگر آسمان کے ٹوٹ پھوٹ جانے کا کوئی محال ہونا ثابت کرے تو بعد اُس کے کہ اُس کا ممکن ہونا آفتاب کی طرح دانشمندوں کے لئے واضح ہو چکا ایسا ہے کہ کوئی بڑا عالم فاضل ہوشیار عقلمند کسی مکان میں بیٹھکر قریب شام کے جیسی گھڑی کے وسیلہ سے کسی جاہل بے وقوف کم عمر سے جو بلند مکان پر کھڑا آفتاب کو نکلا ہوا دیکھتا ہو پکار کر یوں کہے کہ آفتاب غروب ہو چکا۔ اب دیکھئے کہ وہ سُننے والا ہر چند مایۂ عقل نہیں رکھتا کتنا ہی اُس کہنے والے کا معتقد کیوں نہ ہو اور جانتا ہو کہ علم و فضل میں یکتائے روزگار ہے اُس کی بات کبھی نہیں مانے گا۔ اور اپنے یقین کے بھروسہ یوں ہی کہے گا کہ بیشک یہ گھڑی غلط ہے۔ اگرچہ وہ یہ بات بھی نہ جانتا ہو کہ گھڑی سے کیونکر وقت کو دریافت کر لیتے ہیں غلطی کی وجہ معلوم کرنی تو درکنار اس اپنی نہ جاننے اور اپنی بے وقوفی اور بے علمی کی وجہ سے اُس بات کے غلط ہونے میں متامل نہ ہوگا اُسی طرح جب یہ واضح ہو گیا کہ ماسوائے موجود اصلی کے جو سوائے خداوند کریم کے اور کوئی نہیں سب کا وجود عارضی ہے تو بیوقوف سا بے وقوف بھی اس بات کو سمجھ کر اُس کے زوال کے ممکن ہونے میں ہرگز تامل نہ کرے گا۔ پھر اگر افلاطون بھی

[1] چونکہ آسمان ممکن ہے لہذا ابدی نہیں ہو سکتا بلکہ ارادہ اور مشیت خداوندی کے تابع ہے جب تک چاہے باقی رکھے جب چاہے فنا کر دے۔ اور ارادہ خداوندی کا صحیح علم اُسی کے فرمانے سے ہو سکتا ہے عقل اُس کے ادراک سے قاصر ہے ۱۲

زمین سے نکل کر آئے اور ہزاروں دلیلوں سے اس بات کو ثابت کرے کہ آسمان کے وجود کا زائل ہو جانا اور اُس کا معدوم ہونا محال ہے تو گو اُن دلیلوں کو نہ جانتا ہو بلکہ اُن کے سمجھنے کی بھی لیاقت نہ رکھتا ہو یوں ہی کہے گا کہ ان دلیلوں میں کچھ نہ کچھ قصور ہے۔

الغرض جو دلائل کہ آسمان کے معدوم ہونیکے محال ہونے میں ہیں اُن کے غلط جاننے کیلئے خود اُنکا جاننا کچھ ضرور نہیں۔ اور اگر مدنظر اُن دلائل سے جو آسمان کی ہمیشگی کی اثبات کے ہیں یہ بات ہے کہ ہر چند آسمان کا معدوم ہو جانا ممکن ہے مگر معدوم نہ ہوگا۔ تو یہ بات اوّل تو ہمارے دعوے کے خلاف نہیں۔ کیونکہ ہم بھی تو یہی کہتے ہیں کہ آسمان کا معدوم ہو جانا ممکن۔ اس کا تو ابھی ہمیں بھی دعویٰ نہیں کہ بالضرور معدوم ہی ہوگا۔ دوسرے دوام کسی ایسی شے کا جس کا وجود اور عدم دونوں ممکن ہوں بجز اس کے نہیں معلوم ہو سکتا کہ کسی کو ارادۂ الٰہی کی خبر ہو جائے کیونکہ ایسی باتوں کے دریافت کرنے کے تین احتمال ہیں ایک تو یہ کہ ارادۂ الٰہی کے ایسی باتوں کی نسبت کچھ خبر ہو جاوے۔ دوسرے یہ کہ حواس سے معلوم ہو۔ یعنی دیکھنے کی چیز دیکھنے سے سُننے کی بات سُننے سے مثلاً صورت اور رنگ آنکھوں سے معلوم ہوتی ہیں اور آوازیں کان سے۔ سو حواس کا حال یہ ہے کہ اُن کو اگلے پچھلے زمانہ کی کچھ خبر نہیں ہوتی۔ البتہ فی الحال جو چیز موجود ہو اور اُن کے دریافت کرنے کے قابل ہو تو اُن سے معلوم ہو سکتی ہے۔ اس لئے کتنی ہی آنکھیں چیر چیر کر دیکھو ایک گھڑی پہلے اور ایک گھڑی بعد کے احوال معلوم نہیں ہو سکتے۔ اب دیکھئے آسمان کا ہمیشہ اسی طرح رہنا فی الحال آنکھوں سے تو معلوم نہیں ہو سکتا تیسرا احتمال یہ ہے کہ جیسے گھر میں آفتاب کو دیکھکر جنگل میں دھوپ ہونے کو یا دھوپ کو دیوار پر دیکھکر آفتاب کے غروب نہ ہونیکو دریافت کر لیتے ہیں۔ اسی طرح کسی بات سے یہ بات دریافت کریں کہ آسمان ہمیشہ اسی طرح دائم قائم رہے گا اس کو استدلال کہتے ہیں اور جس چیز سے دوسری چیز کو دریافت کریں اُسے دلیل کہتے ہیں اور دلیل سے مدعا کے معلوم ہو جانے کی لم یہ ہوتی ہے کہ دلیل کو مدعا ایسی طرح لازم ہوتا ہے جیسا آفتاب کو دن یا دن کو آفتاب لازم ہوتا ہے غرض اس ارتباط اور ملازمت ہی پر مدار کا استدلال ہے۔ اگر یہ ارتباط اور ملازمت زائل ہو جاوے تو پھر استدلال بھی غلط ہو جاوے۔

سو ہم نے[۱] آفتاب کی اور نور کی ملازمت۔ اور آگ کی اور حرارت کی ملازمت کو جو غور کر کے دیکھا تو حقیقت میں ان کا ارتباط اتفاقی نظر آیا اور یہ بعینہٖ ایسی مثال ہے کہ کسی نے ایک کتّے کو گاڑی کے نیچے اس طرح سے دیکھا کہ جس وقت وہ کتا ٹھیر گیا تو اتفاق سے وہ گاڑی بھی ٹھیر گئی اور جب وہ کتا چلا تو اتفاق

[۱] حاصل کلام مشرحیف یہ ہے کہ عالم قدیم ہو تو اس کی قدامت کی دلیلوں کا ماخذ محض اُس کے لوازم ہوں گے اور اشیائے عالم کے ساتھ جو چیزیں بظاہر علاقہ لزوم رکھتی ہیں اُن کا لزوم اتفاقی ہے ذاتی نہیں۔ جو مشیت ایزدی پر موقوف ہے ۱۲ +

سے وہ گاڑی بھی چلنے لگی۔ اور پہلے اس سے نہ کبھی کُتّے کو دیکھا تھا نہ گاڑی کو نہ ان کا کچھ حال کسی سے سُنا تھا غرض اُس سادہ لوح کو کُتّے کے چلنے اور گاڑی کے چلنے کی ملازمت اور ارتباط کو دیکھکر یہ یقین ہوگیا کہ گاڑی کُتّے کی تان چلتی ہے اور یہ نہ سمجھا کہ یہ ارتباط اور معیّت اتفاقی ہے۔ یہ معیت باہمی کچھ ضروری نہیں۔

اب اہلِ انصاف سے یہ سوال ہے کہ اگر آگ میں اور حرارت میں بھی ایساہی ارتباطِ اتفاقی ہو توکسی کے پاس کیا دلیل ہے جس سے یہ ثابت کرے کہ یہ ارتباط ضروری ہے اتفاقی نہیں یعنی اس کے خلاف ہونا ممکن ہی نہیں۔ بلکہ بنظر اس بات کے کہ آگ ایک جُدی چیز ہے اور حرارت جُدی چیز (چنانچہ اپنے دل میں دونوں کو جُدا جُدا سمجھتے ہیں۔ آگ کو ایک اصل شئے سمجھتے ہیں اور حرارت کو اُس کی ایک صفت جانتے ہیں) یوں سمجھ میں آتا ہے کہ اگر یہ دونوں ایک دوسرے سے ظاہر میں جدا جدا ہوجاویں تو کیا عجب ہے۔ کیونکہ ان دونوں کی ملازمت کے یہ معنی ہیں کہ یہ دونوں وجود ظاہری میں اکھٹے ہیں جیسے وجود باطنی میں جُدا جُدا ہیں یعنی جُدا جُدا سمجھ میں آتے ہیں اور وجود ظاہری میں اکھٹے ہونے کے یہ معنی ہیں کہ دو چیزوں کو جن کی ذات اور حقیقت جُدا جُدا ہو ایک وجود ظاہری محیط ہو جائے۔ جیسے شکر اور پانی اصل سے جُدا جُدا ہیں مگر بعد شربت بنالینے کے وہ دونوں ظاہر میں ایک ہوجاتے ہیں یا جیسے شور پانی کہ اُس میں اجزائے نمک جُدا ہیں اور پانی جُدا لفظاً میں یہ بھی مثل شربت کے ایک نظر آتے ہیں اور حقیقت میں دو چیزیں جُدا جُدا باہم مخلوط اور مربوط ہو رہی ہیں اور ظاہر میں کسی سے بآسانی جُدا جُدا نہیں ہوسکتیں۔ اگر بھبکے کی ترکیب کسی کو معلوم نہ ہوتی تو شربت کے اجزار کے جُدا جُدا ہوجانے کا تو کسی کو یقین بھی ہو سکتا۔ پر شور پانی کے اجزار کے جُدا جُدا ہوجانے کا ہر کسی کو یقین نہ ہوتا مگر غنیمت ہے کہ بوسیلہ بھبکے کے یہ بات دریافت ہوگئی۔ غرض اسی طرح اگر کوئی بھبکا یا اور کوئی ترکیب خدا کے یہاں ایسی ہو کہ جس سے آگ سے آگ کی حرارت اور اُس کی چمک اور آفتاب سے اُس کی حرارت اور اُس کی چمک اور آسمان سے اُس کا وجود اور اُس کی یہ ہیئت جُدا ہو جائے تو کچھ دور نہیں بہت ہوگا تو یہ ہوگا کہ ہمیں تمھیں معلوم نہ ہو۔ سو ہم ہر کو نسا علم اور قدرت اور دانائی اور حکمت ختم ہو چکی ہے۔ بہت سی ایسی ترکیبیں ہیں کہ متقدمین کو اُن کی خبر نہ تھی متاخرین ہی نے اُنھیں ایجاد کیا ہے۔

معہٰذا بسا اوقات دیکھتے ہیں کہ حرارت برودت ایسی اشیاء کی جو دوسروں کے ساتھ ہوا کرتی ہیں اپنے ٹھکانوں سے الگ ہوجاتی ہیں۔ مثلاً پانی اصل سے ٹھنڈا ہے اگر اُس کو گرم کیجئے تو اُس وقت اُس سے برودت علیحدہ ہو جاتی ہے اور حرارت اُس میں آجاتی ہے۔ پھر تھوڑی دیر کے بعد حرارت دُور ہو جاتی ہے اور برودت آجاتی ہے۔ اب کون نہیں جانتا کہ برودت پانی کی ذاتی چیز ہے۔

معہٰذا ایسی طرح اُس سے علیحدہ ہو جاتی ہے کہ برودت کی جگہ بسا اوقات حرارت آجاتی ہے اُس وقت

اُس پانی کو اگر ایسا شخص دیکھے کہ جس نے کبھی پانی کو نہ دیکھا ہو اور نہ اُس کا کچھ حال سُنا ہو تو بالیقین یوں ہی معتقد ہو کہ حرارت پانی کی اصلی خاصیت ہے۔ اب ان مشاہدوں سے صاف یوں واضح ہوتا ہے کہ حرارت برودت، یبوست، رطوبت، نور، ظلمت، بقا، فنا۔ ماسوا اس کے اور کچھ بعض بعض مخلوقات کے لوازم ہیں ایسے ہی سب قابلِ انفصال ہیں ہو سکتا ہے کہ ایک دوسرے سے جُدا ہو جائے سو ہم جانتے ہیں کہ بعض پیشوایانِ یہود و نصاریٰ اور اہلِ اسلام کے جو افسانے کچھ ایسے مشہور ہیں کہ آگ میں وہ گرے نہ جلے بلکہ اُن کے حق میں وہ آگ مثل پانی کے ٹھنڈی ہو گئی۔ کچھ عجب نہیں کہ سب صحیح ہوں اگر یہ بات کسی معتبر تاریخ سے ثابت ہو جاوے تو ہم بیشک تسلیم کر لیں اور ہرگز انکار نہ کریں اور یہ نہ دیکھیں کہ ہمارے باپ دادے یا ہماری قوم کے لوگ بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں یا نہیں بلکہ ساری ایسی باتیں جن میں ملازمت کا خلاف لازم آتا ہو۔ جیسے اکثر اُمتوں اور کرشموں کا حال سُنتے ہیں۔ ہمارے نزدیک سب اسی قسم کے ہیں بالجملہ ملازمت اور ارتباط جو دو چیزوں میں ہوا کرتا ہے تو اُس کے یہی معنی ہوتے ہیں کہ دو چیزیں اکٹھی رہتی ہیں ایک دوسرے سے جُدا نہیں ہوتیں نہ یہ کہ جدا ہی نہیں ہو سکیں بلکہ بہت سی اصلی خاصیتوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ بسبب کسی خارجی چیز کے وہ زائل ہو جاتی۔ اگر وہ خارجی چیز عالم میں نہ ہوتی تو کسی کو بھی اُن کا زائل ہو جانا خیال میں نہ آتا۔ اگر آگ اور آفتاب نہ ہوتا تو پانی کی برودت کے زائل ہو جانے کا اور اُس کے گرم ہو جانے کا کسی کو احتمال بھی نہ ہوتا۔ اگر ہمارے تمہارے ہاتھ پاؤں کا زور اور ہوا وغیرہ کی طاقت کا کچھ ظہور نہ ہوتا تو ہرگز پتھر وغیرہ اشیاء کی جو اوپر سے نیچے کو گرا کرتی ہیں اوپر کی جانب جانے کی کوئی صورت نہ ہوتی سو اگر کسی شے کو کسی شے کا لازم کہو گے تو بہت سے بہت یہ ہو گا کہ اُس کو اُس کی خاصیت ذاتی کہو گے۔ تو جیسی یہ خاصیتیں (جن کا ہم نے بیان کیا) کسی خارجی سبب سے زائل ہو جاتی ہیں ایسے ہی اگر وہ خاصیت بھی زائل ہو جاوے تو کسی کو کیا انکار ہے۔

القصہ اگر کوئی بوجہ دلائل آسمان کے دوام اور بقا کو ثابت کرے گا تو بیش بریں نیست یہ معنی ہو نگے کہ اُن دلائل میں اور اس مضمون میں ملازمت اور ارتباط ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ آسمان میں اور دوام میں ملازمت ہے اور یہ اُس کی اصلی خاصیت ہے اس سے اپنے آپ زائل نہیں ہو سکتی۔ سوا بھی واضح ہوا ہے کہ اول تو یہ ملازمتیں جو باہم اشیاء میں معلوم ہوتی ہیں بنظرِ حقیقت میں سب اتفاقی ہیں۔ چنانچہ یہ بات ویسے بھی ظاہر ہے اس لئے کہ مثلاً آگ جلاتی ہے تو اُس کا سبب یہ ہو سکتا ہے کہ آگ کمال درجہ کی گرم ہے پر گرم ہونے کا سبب پوچھئے تو کوئی کیا بتائے۔ بجز اس کے نہیں کہا جاتا کہ یوں ہی بے سبب آگ اور حرارت کو خداوند کریم نے جمع کر رکھا ہے سو اسی کو اتفاقی کہتے ہیں کہ دو چیزیں بے سبب خدا کے جمع کرنے سے جمع ہو جائیں جیسے کتے اور گاڑی کی مثال گذری یا جیسے ایک آدمی کا سیاہ رنگ ہو اور لمبا قد ہو تو اس صورت میں سیاہی اور لمبائی جو باہم مخلوط

اور مربوط ہیں تو یوں ہی بے سبب مربوط ہیں۔ لمبائی اور سیاہی میں کچھ علاقہ اور رشتہ نہیں۔ نہیں تو ہر جگہ اکٹھی ہی رہتے۔ بغرض آگ کے ساتھ حرارت اور پانی کے ساتھ برودت بے سبب مجتمع ہیں اور کوئی تلاش کر کے کوئی سبب نکال بھی لے تو وہ سبب آگ کے یا پانی کے ساتھ بے سبب مجتمع ہوگا سو انجام کو کہیں نہ کہیں یہ سلسلہ منقطع ہو جائیگا اور وہی اتفاقی اجتماع نکلے گا۔ اور ظاہر ہے کہ اتفاقی اجتماع کو دوام لازم نہیں ورنہ کتے کی چال اور گاڑی کی چال میں حقیقۃً ملازمت ہوتی اسی طرح سیاہی اور لمبائی میں فی الواقع ارتباط ہوتا۔

القصہ اگر کوئی دلیل سے آسمان میں اور اُسکے وجود میں جو ایک سے جُدا گانہ ہے چنانچہ مکرر سکرر واضح ہو چکا ہے ملازمت ثابت بھی کردے تو وہ حقیقت میں ملازمت نہ ہوگی ایک اتفاقی اجتماع ہوگا سو اتفاقی اجتماع کو دوام لازم نہیں

معہذا جہاں دو چیزوں میں ملازمت ہوتی ہے تو اس سے زیادہ ایک کو دوسرے سے ارتباط نہیں ہو سکتا کہ ایک دوسرے کی خاصیت ذاتی ہو سو یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ خاصیتیں ذاتی گو اپنے آپ زائل نہیں ہو سکتیں پر خارجی اسباب سے زائل ہو سکتی ہیں۔ چنانچہ پانی کے گرم ہو جانے اور پتھر کے اوپر کی جانب پھینکنے کی مثال سے یہ بات خوب واضح ہو گئی اسی طرح بہت سے بہت آسمان کا دوام اُس کی ایک خاصیت ذاتی ہوگا سو وہ بے سبب اگر زائل نہ ہو تو ہو سکتا ہے کہ کسی خارجی سبب سے زائل ہو جائے۔ اس کے بعد ہم یہ پوچھتے ہیں کہ جن چیزوں کے وسیلے سے آسمان کے دوام کو ثابت کرتے ہیں وہ بھی آخر منجملہ مخلوقات ہیں خالق نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ مخلوقات سب معدوم ہو سکتی ہیں۔ چنانچہ بخوبی واضح ہو چکا ہے۔ سو اگر بالفرض والتقدیر اُن چیزوں میں اور آسمان کے دوام میں ملازمت حقیقی بھی ہو جب بھی تو دوام ثابت نہیں ہو سکتا۔ ہاں جب تک وہ اشیاء موجود رہیں گی تب تک آسمان کا وجود قائم رہنا ضرور ہوگا مگر درصورتیکہ وہ اشیاء خود معدوم ہو سکتی ہیں تو آسمان کا وجود کیونکر پائدار رہے گا۔ الغرض کوئی مانے یا نہ مانے پر انصاف کی بات یہ ہے کہ جیسے حواس سے آسمان کا دوام معلوم نہیں ہو سکتا ایسے ہی بواسطۂ ملازمت بھی اُس کا دوام بلکہ ساری ایسی چیزوں کا دوام جن کا وجود اور ہے اور ذات اور معلوم نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر کسی طرح یہ بات دریافت ہو جاوے کہ ارادۂ خداوندی بہ نسبت آسمان کے یوں مقرر ہوا ہے کہ آسمان ہمیشہ اسی طرح قائم رہے تو البتہ ہم انکار بھی نہیں کر سکتے۔ کیونکہ یہ بھی ممکن ہے مگر عالم کے احوال میں غور کرنے سے اور اُس کے تغیرات کے مشاہدہ سے گمانِ غالب یوں ہے کہ ایک روز نہ ایک روز یہ کارخانہ بالکل درہم و برہم ہونے والا ہے۔

حقیقتِ عالم | شرح اس کی یہ ہے کہ جیسے انسان اربع عناصر سے یعنی آب، خاک، ہوا، آگ سے جو باہم

لے دحاصل یہ ہے کہ مجموعۂ عالم انسان کی طرح مختلف مزاجوں سے مرکب ہے اور ان مزاجات مختلفہ کے افراط و تفریط کے باعث اُس کے حالات میں ایسے تغیرات پیدا ہوتے رہتے ہیں کہ جن کو اگر صحت و مرض سے تعبیر کیا جاوے تو بجا ہے۔ انھیں تغیرات کے باعث

(بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۳۷)

خلاف مزاجی اور دشمنی رکھتے ہیں مرکب ہوا ہے۔ ایسے ہی یہ عالم بھی اشیاء مختلف المزاج اور مختلف التاثیر سے مرکب ہوا ہے۔ منجملہ زمین اور دریائے سمندر اور باقی دریاؤں اور ہوا اور آگ کی مخالفت کو سب جانتے ہیں۔ من بعد آفتاب کی گرمی کی شدت تو ہے ہی چاندنی میں دریائے سمندر کی طغیانی بھی شہرۂ آفاق ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ہم سمجھتے ہیں کہ اور ستاروں میں بھی اختلافِ تاثیر ہوگا۔ کیونکہ جیسا اشیائے مذکورہ میں شکل صورت رنگ وغیرہ کا فرق ہے ایسا ہی ستاروں میں بھی باہم فرق نظر آتا ہے کسی کا رنگ سرخ نظر آتا ہے کسی کا سفیدی مائل کسی کا سبزی نما۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ سو جیسا اشیاء مرقومہ بالا میں مثل اربع عناصر وغیرہ کے فرق تاثیرات ہے ایسا ہی ستاروں میں بھی فرق تاثیر ہوگا۔ گو ہمیں اُس کی تفصیل معلوم نہ ہو۔ معہذا ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر فرقے خاصکر ہمارے ہندوستان والے ماسوائے گرمی وغیرہ کے اور اور بھی تاثیریں ان ستاروں میں بتاتے ہیں۔ چنانچہ شادی وغیرہ میں جو اوقات کا لحاظ رکھتے ہیں تو اُس کی وجہ یہی ہے۔ سو کیا عجب ہے کہ یہ بات بالکل بے اصل نہ ہو۔ کیونکہ نحوست اور برکت اور موت اور حیات وغیرہ بھی منجملہ تاثیرات ہیں۔ جیسے آفتاب کی تاثیر گرمی ہے اور جو لوازم گرمی کے ہیں مثلاً زمین سے بخارات کا اٹھنا اور کھیتی کا اُبھرنا چنانچہ سایہ میں کھیتی کم جمتی ہے۔ اور علیٰ ہذا القیاس پھلوں کا اور کھیتیوں کا پکنا۔

ایسے ہی اگر کسی ستارہ کی تاثیر نحوست یا برکت ہو تو کیا بعید ہے۔ پر چونکہ ستارے لاکھوں ہیں اور ہر ایک میں یوں معلوم ہوتا ہے کہ کچھ نہ کچھ تاثیر ہوگی تو مجموعہ کی تاثیر خدا جانے کیا ہوگی۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک دوا کی کچھ تاثیر ہوتی ہے اور دو کی ملکر کچھ اور ہوتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس جوں جوں اجزاء نسخہ مرکبہ کے بڑھائے جائیں گے ووں ووں اُس کی تاثیر بھی بدلتی جائے گی۔ سو اگر کسی نسخہ میں سو دو سو دوائیں ہو جائیں تو پھر اُس کی تاثیر کو اور اُس کے درجۂ مزاج کو دریافت کرنا دشوار ہو جائے گا۔ اور درصورتیکہ بعضے مفردات کی تاثیر معلوم نہ ہو اور باایں ہمہ پھر یہ بھی معلوم ہو کہ اس نسخہ میں کتنی دوائیں ہیں تو پھر اس نسخہ کی تاثیر پہلے استعمال کے دریافت ہونی محال ہو جائے گی ہو سکتا ہے کہ ایسی صورت میں کسی ایک دوا کا اتنا حال معلوم ہو کہ یہ دوا بیمار کو نافع ہے یا مضر ہے مگر بسبب اس بات کے کہ کسی اور دوا سے اس کی اصلاح ہوگئی ہو یا اور کسی دوا نے اس کے نفع کو کھو دیا ہو تو اُس دوا کا اُس نسخہ کے ضمن میں استعمال کرنا بیمار کو نافع یا مضر معلوم نہ ہو۔ ایسے ہی ہو سکتا ہے کہ کسی ستارہ کا منحوس یا متبرک ہونا کسی وجہ سے کسی کو ایسا تیقن ہو جائے جیسے آفتاب کا گرم ہونا۔ مگر دوسرے ستاروں کی تاثیر ملکر وہ حال نہ رہے بلکہ برعکس ہو جائے جیسے برف کی سردی بسا اوقات بعضی چیزوں میں آفتاب کی تاثیر کو ظاہر نہیں ہونے دیتی اور یہ تو ظاہر ہے ہی کہ سب ستاروں کی گنتی کسی کو معلوم نہیں۔ پھر سب کی تاثیر کسی کو کیا معلوم ہوگی۔ اس لئے ہم کو یقین ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۶) اُس پر کسی زمانہ میں عوارض طفولیت عارض ہو کر کسی میں وہ شباب کے حالات میں اور کسی وقت پیری کے امراض وحوادث میں مبتلا رہا اور ہے۔ ان تغیراتِ حسی کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اُس کے اخلاط میں نقصان آکر ایک روز اُس کا شیرازہ منتشر اور حیات منقطع ہو جائے گی۔ اور وہ وقت آئے گا کہ مواعید الٰہیہ کے مطابق انشقاق سماء ہو کر یوم دین (قیامت) واقع ہو۔ واللہ اعلم بالصواب ۱۲

کہ علم نجوم کا کسی کو ایسا کمال حاصل نہیں ہو سکتا کہ جس سے بطور قاعدہ کے ہر سوال کا جواب نکال دے بلکہ لازم ہے کہ اکثر غلط ہوا کرے سو ہم جانتے ہیں کہ منجموں کی غلطی کا باعث یہی ہوتا ہے کہ اس علم کا کمال ممکن نہیں اور وہ جو گاہ و بیگاہ کوئی بات صحیح ہو جاتی ہے تو اُس کا اعتبار نہیں اگر کوئی اپنے جی میں کوئی بات لے کر دوسرے سے پوچھے کہ بتا میرے جی میں کیا ہے اور وہ یوں ہی اتفاقاً اُسی بات کو بتا دے جو اُس کے جی میں تھی تو یہ بات کچھ قابل تعریف نہیں بلکہ اگر کوئی اتنی بات پر مغرور ہو اور یوں سمجھ بیٹھے کہ میں دوسرے کے جی کی بات بتا سکتا ہوں تو اُس سے گدھا بھی بہتر ہے اسی لیے ہماری سمجھ میں یوں آتا ہے کہ اس علم میں دل کا لگانا عمر کا گنوانا ہے بلکہ حکام کو مناسب ہے کہ اُن کو تنبیہ کی جاوے کیونکہ ایسے لوگ اپنی عمر کھوتے ہیں اور اوروں کو خراب کرتے ہیں اور عجب نہیں کہ یہ فریب بازی اور عمر کی بربادی خدا کے نزدیک بھی موجب ممنوعیت کا ہو جاوے۔ اب سنئے عالم کی مختلف قسم کی اشیاء کے مرکب ہونیکے بیان میں یہ کمترین کچھ کا کچھ کہنے لگا اب پھر وہی معروض ہے۔

صحت و مرض عالم اور اُن کے وجوہ

جناب من عرض یہ ہے کہ تمام عالم بھی مثل بنی آدم اور حیوانات اور نباتات کے اشیاء مختلف التاثیر سے مرکب ہے بلکہ کثرت اجزاء عالم بقدر عالم کی بڑائی کے بدرجۂ غایت ہے چنانچہ مثل اجزاء کے بعض کی طرف اشارہ بھی کیا گیا سو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ جب عالم بہت سی مختلف قسمونکی موجودات سے مرکب ہوا اور ہر قسم کی مختلف تاثیر ہوئی تو بیشک ایک دوسرے کا دشمن ذاتی اور مخالف اصلی ہوگا اور اُس کے ہونے کا روادار نہ ہوگا اور جب ذرا بھی ایک کو غلبہ ہوگا تو تمام عالم کے مزاج میں ایک فساد آجائے گا یعنی وہ کیفیت متوسطہ جو پہلے اُس جزء کے غلبہ کی تھی وہ زائل ہو جائے گی اور جب وہ کیفیت باقی نہ رہی اور اعتدال مزاج ہماتار ہا تو یوں سمجھو کہ بہ نسبت تمام عالم کے یہ ایک مرض ہوگا جیسا کہ بنی آدم میں بہ نسبت کیفیت طبعی کے اگر کسی کا اربع عناصر میں سے غلبہ ہوتا ہے تو اُس کو مرض کہتے ہیں۔ چنانچہ بخار اربع عناصر میں سے آگ کے غلبہ کا اثر ہوتا ہے اور فالج زکام اور اکثر درد پانی کے غلبہ کا ثمرہ ہوتا ہے اور خارش وغیرہ خاک کے غلبہ کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور ورم اور بعضے درد ہوا کی زیادتی کے سبب پیدا ہوتے ہیں اسی واسطے ان کے علاجوں میں اُن دواؤں کو استعمال کرتے ہیں جن کی تاثیریں اُس خلط کی تاثیر کے مخالف ہوں جس کے سبب مرض پیدا ہوا ہے۔

الغرض جیسے آدمی میں اربع عناصر کے غلبہ کے سبب چار خلطوں میں سے کسی خلط میں سودا میں یا صفرا میں خون میں یا بلغم میں فساد آجاتا ہے ایسا ہی عجب نہیں کہ اجزاء عالم میں سے بھی کسی کی تاثیر کے غلبہ کے باعث عالم کے مزاج میں کچھ فساد نمایاں ہو بلکہ اُس سے زیادہ ہو تو کچھ دور نہیں۔ کیونکہ آدمی کا بدن کل چار چیزوں سے مرکب ہے۔ پھر ان چار ہی کے غالب مغلوب ہونے سے ہزاروں طرح کے مرض پیدا ہوتے ہیں عالم تو بیشمار چیزوں سے مرکب ہے۔ اُن کے آپس میں غالب مغلوب ہونے سے تو لاکھوں قسم کے مرض پیدا

ہونے چاہئیں۔ معہذا انسان کی ترکیب کی یہ کیفیت ہے کہ ان چاروں چیزوں کو باہم خلط ملط کر کے اول ایک کر لیا ہے۔ پھر سارے اعضا کو سر سے لیکر پاؤں تک ایک ایسی شے بنایا ہے تو اس سبب سے سارے بدن کا اکثر اوقات ایک سا حال رہتا ہے۔ ہاں اگر کبھی خارج سے یعنی غذا کی یا آب و ہوا کی خرابی کے سبب یا انقلاب موسم کے باعث ایک کو دوسرے پر غلبہ ہو گیا تو ہو گیا بخلاف عالم کے اجزا کے کہ اُس کی ترکیب گویا اس قسم کی سمجھنی چاہئے کہ سر تو خاک کا ہو اور سینہ پانی کا اور پیٹ ہوا کا اور پاؤں آگ کے یا برعکس تو اس صورت میں سر سینہ کا دشمن ہوگا اور سینہ پیٹ کا اور پیٹ پاؤں کا۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ زمین سے لیکر آسمان تک ہر شے اپنی جگہ پر ہے اور معہذا ایک دوسرے سے متصل ہے یہ نہیں کہ زمین ہیں اور سمندر میں اور ہوا میں کچھ فاصلہ ہو۔ اسی طرح اوپر تک اُن لوگوں کے نزدیک جو آسمان کے قائل ہیں ایک سلسلہ متصل معلوم ہوتا ہے۔[له] اللہ اعلم۔

وجوہ امراض الغرض اجزائے عالم کے باہم اختلاف کے باعث بلحاظ انفصال مذکور کے لازم ہے کہ اگر ایک کو حرکت ہو اور اُس حرکت میں ایک دوسرے سے ٹکرائے اور گرے یا ایک دوسرے کی جگہ پر آجائے تو بیشک ایک جز کو دوسرے جز سے اُس ضرر کے علاوہ جو فقط اتصال کے باعث پیدا ہوتا تھا ایک اور ضرر پیدا ہوگا اور تمام مجموعہ کی کیفیت بدل جائے گی اور ایسا حال ہو جائے گا کہ مثلاً کسی آدمی کا سر تو فقط آگ کا ہو اور ہاتھ فقط پانی کے ہوں اور وہ اپنے ہاتھ کو حرکت دیکر سر پر لے جائے تو بیشک اس صورت میں علاوہ اُس کے جو پہلے سے بسبب اتصال بدنی کے سر کو ہاتھ کی برودت کا اثر اور ضرر پہنچا تھا اور ہاتھ کو سر کی گرمی کا اثر پہنچا تھا۔ ایک اور بھی اثر اور ضرر ایک کو دوسرے سے ہوگا۔

سو بعینہ یہی قصہ اس عالم میں نظر آرہا ہے جب ہواؤں کو حرکت ہوتی ہے اور آندھی چلتی ہے تو خاک کہیں کی کہیں اُڑتی پھرتی ہے اور سمندر کی طغیانی اور جوش کا حال جو وقت شدت ہوا کے ہوتا ہے جہاز پر سوار ہونے والوں سے سن نے سنا ہوگا۔ الغرض ان حرکات کے باعث کہئے یا کسی اور سبب سے عالم کے اکثر اجزا میں ایک

[له] بلکہ اُن لوگوں کے نزدیک بھی جو آسمان کے وجود سے انکار کرتے ہیں اوپر تک سلسلہ متصل ہے۔ کیونکہ جو قاعدہ کششوں کا کیپلر صاحب وغیرہ نے ایجاد کیا ہے اور سر شل صاحب اور نیوٹن صاحب وغیرہ نے اُس کو تسلیم کیا ہے اُس کشش کے واسطے ضرور ہے کہ جو ستارہ دوسرے ستارہ کو کھینچتا ہے اُس کی قوت جاذبہ کے واسطے کوئی ذریعہ اور واسطہ نفوذ تاثیر کا چاہئے یعنی ایک ستارہ سے دوسرے ستارہ تک کوئی موجود درکار ہے جو اثر قوت جاذبہ کا قبول کرے اور وہ اثر اجزائے مادہ درمیانی میں پیدا ہوتا چلا جائے یہاں تک کہ اُس دوسرے کو پہنچے ورنہ انقطاع قوت جاذبہ کا درمیان میں ہو جا اگر کرۂ زمین سے آفتاب تک بعد انقطاع کرۂ ہوائی کے جس کی مقدار معین ہے خلائے محض مان لیا جائے یا دیگر سیارات تک درمیان میں کوئی جسم سیال یا غیر سیال واقع نہ ہو تو قوت جاذبہ شمسی کا پہنچنا متعذر ہے بلکہ انقطاع کلی ہو جائے گا علیٰ ہذا القیاس جو روشنی کواکب کی پہنچتی ہے اس کے واسطے بھی کوئی جسم یا مادہ درکار ہے جس پر وہ پہلے پڑتی ہو اور اس کو چمکاتی ہو اور وہ جسم اپنے قریب کے اجزا مادہ کو منور کرتا چلا جائے یہاں تک کہ ہم تک پہنچے اور رفتار روشنی کی بحساب مسلمہ فی سکنڈ دو لاکھ میل ہے اور فاصلہ آفتاب کا زمین سے دو کروڑ اسی لاکھ میل یا آٹھ کروڑ چالیس لاکھ میل ہے ۱۲ +

طرح کا فساد اور خرابی اکثر اوقات نظر آتی ہے۔ آب و ہوا کا فساد اور اُن سے امراض کا اور وباؤں کا پیدا ہونا تو سبھی جانتے ہیں۔ باقی زمین کا یہ حال ہے کہ بعضی زمینوں میں بہت پیدا ہوتا ہے اور بعضوں میں کم۔ معہذا ایک ہی زمین سے ایک عرصہ تک بہت پیداوار ہوتی ہے اور پھر اُتنی نہیں ہوتی۔ ہرچند سب سامان نشو و نما کے مثلاً زمین کا بلہانا اور رکھات دینا اور پانی کا سینچنا یا مینھ کا برسنا ایک سال میں قرار واقعی پائے جاتے ہیں اور دوسرے سال میں یہ سامان بہ نسبت اُس کے کم۔ مگر با اینہمہ بسا اوقات پیداوار برخلاف سامان کے ہوتی ہے کھیتی والے سب جگہ موجود ہیں اگر کسی کو شک ہے تو پوچھ دیکھیے۔

معہذا ہم دیکھتے ہیں کہ کسی سال میں درخت ثمردار خوب بار آور ہوتے ہیں اور کسی سال میں ایسے نہیں ہوتے بلکہ ایک ہی باغ میں ایک درخت خوب پھیلتا ہے اور ایک کم یہ سب صورتیں عقل کے نزدیک زمین کے مزاج میں فساد آجانے کے باعث پیدا ہوتی ہیں۔ اِدھر دیکھیے کہ کبھی برسات خوب ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی۔ یوں ہیں سال کا سال بلکہ کئی کئی سال خشک گذر جاتے ہیں اور پھر کبھی اولے پڑتے ہیں کبھی نہیں اور پھر کبھی بڑے بڑے اولے پڑتے ہیں کبھی چھوٹے چھوٹے کبھی کم اور کبھی زیادہ۔ اِدھر کبھی برق گرتی ہے اور بہت سی خرابیاں کرجاتی ہے۔ کبھی دُم دار ستارے نظر آتے ہیں۔ کبھی چاند سورج گہہ جاتے ہیں سو برق کا گرنا تو کرۂ ناری یعنی آگ کے طبقے کی جو ہوا سے اوپر ہے بتاتے ہیں خرابی پر دلالت کرتا ہے۔ باقی چاند گہن تو بالاتفاق اُسے کہتے ہیں کہ چاند میں نور نہ رہے۔ سو یہ چاند کے حق میں بھی ایک نقصان اور فساد ہوا اور اُن چیزوں کے حق میں بھی جو اُس سے منور ہوتی ہیں کیونکہ جن چیزوں کی اصلاح نور سے ہوتی تھی وہ سب اس وقت خراب ہوجائیں گے یا خراب ہوجانے کے قریب ہوجائیں گے اور جو باتیں کہ نور سے پیدا ہوتی تھیں۔ چنانچہ کچھ کچھ اوپر مذکور ہوچکا ہے وہ سب اس وقت مسدود ہوجائیں گی اور سورج گہن میں اگرچہ حکماء کے خیال کے موافق آفتاب سے نور زائل نہیں ہوجاتا فقط آفتاب چاند کی اوٹ میں آجاتا ہے مگر اور چیزیں تو اس وقت اُس کی گرمی کے فیض اور اور فیضوں سے محروم رہ جاتی ہیں ان سب تغیرات میں سے جو بات موافق مزاج عالم کے قرار دی جائے اُسے تو صحت کہہ لیجیے باقی سب مرض ہی گنے جائیں گے لیکن عقل کے نزدیک وہ تغیرات کہ جن سے کسی جزو کو اجزائے عالم میں سے ضرر پہنچے یا عالم کے کمال کے خلاف معلوم ہو جیسے چاند گہن سورج گہن کہ بہ نسبت تمام عالم کے بمنزلہ آشوب چشم یا تو ندی کے ہے مرض ہونے چاہئیں۔ چنانچہ ظاہر ہے سو اس لحاظ سے ہم کہتے ہیں کہ آب و ہوا کا ایسا تغیر کہ جس سے وبا پھیلے اور بنی آدم کو جو منجملہ اجزائے عالم ہیں ضرر پہنچے اور خشک سالی اور اولوں کی بارش وغیرہ اسی قسم کی چیزیں امراض عالم میں سے ہیں جیسے کہ پھوڑا پھنسی آشوب چشم وغیرہ جن سے بعض اعضائے بنی آدم کو ضرر پہنچتا ہے یا اُس کی خوبی میں کچھ فرق آجاتا ہے۔ بنی آدم کے

حق میں مرض گنے جاتے ہیں۔ مگر جیسے ہمارے تمہارے بدن کے پھوڑا پھنسی وغیرہ امراض ظاہری ہیں اور اُس کے مقابلہ میں درد خفقان وغیرہ امراض باطنی بھی ہیں ایسے ہی عالم کے امراض مذکورہ کے مقابلہ میں جو نسبت تمام عالم کے امراض ظاہری ہیں اس کمترین کو امراض باطنی بھی نظر آتے ہیں۔ وہ کیا ہیں۔ اکثر بنی آدم کے اخلاق کا بد ہونا اور افعالِ ناپسندیدہ کا سرزد ہونا۔

الغرض عالم کے لئے بھی امراض ضرور ہیں لیکن ہمیں سب کی تفصیل معلوم نہیں ہو سکتی۔ مرض کی خبر مریض ہی کو ہوتی ہے خاصکر مرض پنہانی کی اور وہ بھی ایسا ہو کہ کسی اور کو کبھی نہ ہوا ہو سو اپنے امراض کی خبر پوری پوری عالم کی روح کو ہوگی۔

عالم اور عالمیات کی ارواح

باقی رہا عالم کے لئے روح کا ہونا ہر چند نظر سرسری میں ایک نامعقول بات معلوم ہوتی ہے مگر میں جانتا ہوں کہ وجہ اس کی بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ زندگی سانس کے لینے اور اپنے ارادہ سے حرکتوں کے کرنے کا نام رکھ چھوڑا ہے اور اگر ہم تم یہ بات جانتے کہ زندگی اسے نہیں کہتے بلکہ زندگی حقیقت میں اُسے کہتے ہیں کہ جس سے جاننا پہچاننا سوچنا سمجھنا تعلق رکھتا ہے تو ماسوا انسان اور حیوانات کے زمین آسمان درخت پہاڑ بلکہ مجموعۂ عالم کے حق میں بھی روح کے ہونے کا اگر اقرار نہ کرتے تو انکار بھی نہ کرتے۔ بڑی دلیل اس بات کی کہ زندگی فقط سانس لینے اور حرکت کرنے کا نام نہیں یہ ہے کہ اگر آدمی دیر تک سانس بند کر کے بیٹھا ہے اور اپنے ارادہ سے کوئی حرکت نہ کرے تو کوئی دیوانہ بھی اُسے یوں نہ کہے گا کہ اب یہ زندہ نہیں مر گیا۔ ہاں اتنی بات بیشک ہے کہ انسان اور حیوانات میں تا دمِ حیات سانس لینا ایک طبعی بات ہے پر ہر وقت لازم نہیں کہ برابر سانس لئے جاوے۔ باقی رہا اپنے ارادہ سے حرکت کرنا سو ہمیں ایسا کوئی شخص نظر نہیں آتا کہ کسی دلیل سے یہ بات ثابت کر دے کہ زمین ہوا درخت پہاڑ وغیرہ اپنے ارادہ سے حرکت نہیں کر سکتے۔ بہت سے بہت کوئی کہے گا تو یوں کہے گا کہ ہم نے آج تک کسی درخت کو مثلاً اپنی جگہ سے دوسری جگہ سرکتے نہیں دیکھا سو اگر یہی دلیل ہے تو ہم نے تم نے بہت سی چیزیں نہیں دیکھیں۔ اگر خبر کے غلط ہونے کا احتمال کسی طرح اُٹھ جاوے تو میں تو اُن قصوں کا جن سے درختوں پتھروں وغیرہ کا بولنا اور اپنے آپ حرکت کرنا ثابت ہے ہرگز انکار نہ کروں۔ کیونکہ مجھے بڑی دلیل قوی سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ماسوا اُن اشیاء کے جن کو ہم جاندار کہتے ہیں اَوروں میں بھی بلکہ ہر ہر شے میں جان ہے اور ہر ذرّہ اور ہر چیز کے لئے ایک روح ہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ پہلے اس سے واضح ہو چکا ہے کہ اس عالم کی ہر چیز کا چھوٹی سے لیکر بڑی تک وجود اور ہے اور ذات اور ہے۔ یعنی دو وجود ہیں ظاہری اور باطنی۔

ممکنات کے وجود کا ذات الٰہی سے تعلق

سو باطنی وجود کو ذاتِ خداوندی سے کچھ اس قسم کی نسبت ہے جیسے شعاعوں کو آفتاب سے اور وجود ظاہری کو بمنزلہ دھوپوں کے جو شعاعوں سے پیدا ہوتی ہیں اور ہر صحن اور ہر میدان میں جدا جدا نظر آتی ہیں سمجھنا چاہیے چنانچہ جیسے دھوپ کبھی آتی ہے کبھی چلی جاتی ہے ایسے ہی

وجود ظاہری کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا اور جیسے آفتاب کے طفیل سے شعاعیں ہمیشہ موجود رہتی ہیں ایسے ہی خداوند کریم کے طفیل سے اس وجود باطنی کو بھی ہمیشہ قیام ہے اب سُنیئے کہ جیسے آفتاب کے نور سے اول شعاعیں پیدا ہوئیں اور بعد میں دھوپیں ظاہر ہوئیں اور اس ترتیب ہی کے سبب سے جس قدر ہر قسم کے کمال آفتاب کے کمالوں میں سے یعنی نور گرمی وغیرہ شعاعوں کو ملا وہ دھوپوں کو نہیں ملا کتنی ہی بڑی اور خوش قطع دھوپ کیوں نہ ہو اسی طرح وجود باطنی اول ہے اور وجود ظاہری بعد میں بلکہ وجود ظاہری کو وجود باطنی ہی کا پرتوہ سمجھنا چاہیئے۔ جیسے دھوپ شعاعوں کا پرتوہ ہے سو لازم ہے کہ وجود باطنی کو اول فیض ربانی پہنچے بعد میں وجود ظاہری تک جائے سو یہ نہیں ہو سکتا کہ ہمارے تمہارے وجود ظاہری تک حیات کا فیض پہنچ جائے اور اوروں کے وجود باطنی کو بھی خبر نہ ہو کیونکہ وجود باطنی کسی کا ہو ہر کسی کے وجود ظاہری سے مقدم ہے جیسے شعاعیں کسی طرف کی کیوں نہ ہو ہر جگہ کی دھوپ سے اشرف اور مقدم ہیں اور نیز یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ ذات خداوندی میں ایک ہو کر پھر سب کمال بھری ہوئی ہے یعنی وہ ایک ہے سب کمالوں کے کام کرتا ہے جیسے ایک شخص کلکٹری اور مجسٹریٹی کے دونوں کام کرتا ہے کام کے سبب دو نام ہو گئے ہیں ورنہ ہے وہ ایک ہی۔

ایسے ہی ذات خداوندی بھی بسبب جُدا جُدا کاموں کے خالق، رازق، سمیع، بصیر کہلاتی ہے اور جب یہ ہوا کہ وہ ایک ہے اور پھر سب کمال اُس میں ہیں تو اُس کا فیض بھی بیشک مجموعہ ساری خوبیوں کا ہوگا اور جس جس کو وہ پہنچے تھوڑا بہت اُس میں ہر قسم کا کمال ہونا چاہیئے۔ ہاں قابلیت کے فرق سے اتنا فرق ہونا ضرور ہے جیسا آئینہ قلعی دار اور اینٹ پتھر میں آفتاب کا نور برابر پہنچتا ہے پر جتنا زیادہ ظہور اُس نور کا آئینہ میں ہوتا ہے۔ اتنا پتھر میں نہیں ہوتا سو ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ انسان کی حیات اور پتھر کی حیات یکساں ہونی چاہیئے۔ بلکہ اتنی بات ہم یقیناً جانتے ہیں کہ جو حیات کا ظہور انسان میں ہوا ہے وہ اور حیوانات میں نہیں کیونکہ انسان کے سے علوم اور کمالات کا ان میں پتہ نہیں پھر جو بات کہ حیوانات میں پائی جاتی ہے نباتات میں نہیں پائی جاتی اور جو بات نباتات یعنی درختوں میں ظاہر میں نظر آتی ہے پتھر وغیرہ میں نہیں کیونکہ یہ تو سب درختوں میں معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی درخت کی کسی شاخ کے سامنے کوئی چیز آجائے اور یہ معلوم ہوتا ہو کہ اگر یہ شاخ بدستور بڑھے گی تو اس چیز میں آکر رُکے گی تو وہ شاخ خود بخود اس کے بعد اور طرف کو بڑھنا شروع کرتی ہے۔ چنانچہ سب نے دیکھا ہوگا کہ اگر ایک درخت ایک زمین میں بوتے ہیں تو اُس درخت کی شاخیں دائیں بائیں بہت پھیلتی ہیں پر اُبھرتا کم ہے اور اگر چند درخت ایک زمین میں پاس پاس لگائیے تو بسبب اس بات کے کہ ایک درخت دوسرے کو اِدھر اُدھر پھیلنے سے مانع ہوتا ہے تو وہ درخت سب کے سب سیدھے اوپر کو چلے جاتے ہیں اور جس قدر تنہا اُبھرتے اُس سے زیادہ اُبھر جاتے ہیں۔ الغرض کسی میں حیات کا ظہور زیادہ

ہے کسی میں کم۔ کوئی بالکل مردہ نظر آتا ہے جیسے کوئی دم چُپ اکڑ پڑ جاتا ہے۔ پر خالی کوئی نہیں۔ یہاں تک کہ پتھر وغیرہ کو اگر غور کیجیے تو بعضے بعضے حیات کے نشان ان میں بھی نظر آتے ہیں کسی پتھر کو کتنا ہی اونچے لیجاؤ جب چھوڑ دو تب نیچے ہی کی جانب کو جاتا ہے اوپر کو نہیں اُڑ جاتا۔ اور نہ دائیں بائیں کو مڑ کے لوہا مقناطیس کو جس طرف ہو دوڑ کر چمٹ جاتا ہے۔

اب یہ پہچان کہ نیچے ہی کو پتھر آتا ہے اَور طرف کو نہیں جاتا۔ اور لوہا مقناطیس ہی کی جانب دوڑتا ہے اگر حیات نہیں تو پھر کہاں سے آئے۔ اور اگر یوں کہیئے کہ زمین پتھر کو اور مقناطیس لوہے کو کھینچتے ہیں یہ خود اُس طرف نہیں دوڑتے۔ تو میں پوچھتا ہوں کہ زمین میں اور مقناطیس میں اگر شعور نہیں تو یہ تمیز کیونکر کرتے ہیں زمین پتھر ہی کو کھینچتی ہے آگ کے شعلہ کو نہیں کھینچتی وہ ہمیشہ اوپر کی طرف کو جاتا ہے اور پھر مقناطیس کو لوہے ہی کی کیا تخصیص ہے۔ لوہے سے ہلکی اور چیزیں بہت ہیں ان کا کھینچنا چنداں کچھ دشوار بھی نہیں انھیں کیوں نہیں کھینچتا۔

اور اگر یوں کہیئے کہ یہ حرکتیں یا یہ کششیں طبعی ہیں اور اُس کے یہ معنی لئے جائیں کہ حقیقت میں یہ حرکتیں یا یہ کششیں انھیں اشیاء مذکورہ کا کام ہے اور یہی یہ کام کرتے ہیں۔ پر اُنھیں اپنے کام کرنے کی خبر نہیں ہوتی تو یہ بات تو جسے کچھ بھی شعور ہوگا سمجھ جائے گا کہ کسی بے شعور کی بات ہے اس سے تو یہی بہتر ہے کہ یوں کہیئے کہ ان میں جان ہے اور یہ کام جان بوجھ کر کرتے ہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ اگر یہ کام ارادہ سے ان اشیاء مذکورہ سے صادر ہوتے تو کبھی نہ کبھی یوں بھی ہوتا کہ اس کے خلاف ہوتا چنانچہ جتنے کام جان بوجھ کر کیا کرتے ہیں جیسے کھانا پینا سونا اُن میں یہی ہوتا ہے کہ بسا اوقات نہیں کرتے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس بات میں کہ پتھر کو جب چھوڑیئے نیچے ہی جاتا ہے اور اس بات میں کہ جب کسی آدمی پر تلوار اُٹھائے تو بے تأمل اُس کا ہاتھ روکنے کے لئے اُٹھے ظاہر میں کیا فرق ہے۔ جیسا پتھر ہمیشہ نیچے ہی کو آتا ہے ایسا ہی آدمی کا ہاتھ بھی ایسی صورتوں میں ہمیشہ روکنے کے لئے اُٹھتا ہے۔ با اینہمہ پھر اس حرکت کو مثل رعشہ کی حرکت کے بے ارادہ نہیں سمجھتے۔

اور اگر طبعی کے یہ معنی لیجیئے کہ خداوند کریم نے اپنی عادت یوں مقرر کر لی ہے کہ پتھر کو مثلاً جب کوئی چھوڑے تو وہ اُسے نیچے ہی پہنچا دے۔ تو یہ بات مسلّم اور سر اور آنکھوں پر۔ کیونکہ ہم تو اُن افعال کو کیا اپنے افعالِ ارادی کو بھی خدا ہی کا کیا سمجھتے ہیں (چنانچہ اوپر اس کا مذکور ہو چکا ہے) مگر عالم اسباب میں جو کچھ ہے کسی سبب سے ہوتا ہے اگرچہ خالق حقیقی خدا ہی ہے۔ جیسے بڑھئی جو کچھ چھیلتا تراشتا ہے وہ کسی اوزار ہی سے چھیلتا تراشتا ہے فرق فقط اتنا ہے کہ خدا بے سبب بھی کر سکتا ہے جیسے اسباب کو بے سبب بنا دیا اور بڑھئی سے بے اوزار کچھ نہیں ہو سکتا۔ غرض یہ ہے کہ اس عالم اسباب میں یہ پتھر کی اور لوہے کی حرکت کس سبب سے ہوتی ہے اور خداوندِ حقیقی کس آلہ سے یہ کام لیتا ہے سو یہ تو عقل کا کام نہیں کہ یوں کہیے کہ یہ کام خود اشیاء مذکورہ

ہی کرتی ہیں۔ پھر انھیں خبر نہیں ہوتی۔ کیونکہ نیچے ہی کی تخصیص کرنی بے شعور کی سمجھ نہیں آتی۔ اب بجز اس کے نہیں کہا جا سکتا کہ ان اشیاء میں روح ہے اور یہ کام یہ اشیاء اپنے ارادہ سے کرتی ہیں۔ الغرض دلائل سے بھی اور قرائن سے بھی یوں ہی معلوم ہوتا ہے کہ ہر شے میں روح ہے اور ہم جانتے ہیں کہ ہنود وغیرہ جو سیتلا مسانے کو پوجتے ہیں تو اس بات میں گو انھیں غلطی ہوئی کہ انھیں قابل پرستش سمجھا۔ پر اتنی بات میں سچے معلوم ہوتے ہیں کہ ان اشیاء کی روح کے قائل ہوئے اور اس لئے ہم اُن فسانوں میں جن سے پتھروں وغیرہ کا بولنا یا باختیار خود حرکت کرنا ثابت ہوتا ہے بوجہ محال ہونے کے حرف گیر نہیں ہو سکتے کیا عجب ہے کہ جیسے مچھر باوجودیکہ اُن کی زبان اور اُن کے مُنھ کا سوراخ محسوس نہیں ہوتا اور پھر کس قدر شور کرتے ہیں ایسے ہی وہ پتھر بھی کسی جزو سے بول سکتے ہوں اور وہ اُن کی زبان ہو علاوہ بولنے سے غرض اظہار ما فی الضمیر ہے سو وہ کچھ آواز ہی پر منحصر نہیں۔ خط وکتابت سے اشاروں سے بھی ہو سکتا ہے۔ سو جیسے یہ دو طریقے بولنے کے سوا ہیں ایسا ہی اگر کوئی تیسرا طریقہ بولنے کے سوا ہو تو کیا تعجب ہے۔ چنانچہ چیونٹیوں وغیرہ کے حال کے مشاہدہ سے صاف یوں معلوم ہوتا ہے کہ ان میں کوئی طریقہ اظہارِ مطلب کا ضرور ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اگر ایک چیز اپنے کھانے کی کسی چیونٹی کو ملجاتی ہے تو وہ جاکر اوروں کو بُلا لاتی ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ آپس میں کوئی طریقہ اظہار ما فی الضمیر کا رکھتے ہیں سو وہ اگر آواز ہے تو ایسی پست ہے کہ ہمیں سنائی نہیں دیتی۔ پر چیونٹیوں کی ایسی قوتِ سامعہ ہے کہ وہ اُس سے سُن لیتی ہیں۔ تو ایسے ہی اگر کسی آدمی میں بھی اتنی ہی قوتِ سامعہ ہو تو کیا حرج ہے آخر تفاوت تو ہے۔ غرض ان اجسام کے ذی ارواح ہونے میں کسی طرح خلل نہیں آتا۔ ہر شے میں بلاشبہ ایک روح ہے۔ چونکہ عالم بھی سب کا سب ایک شے ہے تو اُس میں بھی جُدا روح ہو گی اور نیز یہ بھی ہے کہ بنی آدم وغیرہ تمام عالم کے مقابلہ میں بمنزلہ اعضاء اور اجزاء کے ہیں جب ان میں روح ہوئی تو تمام عالم کے لئے بھی روح ہونی چاہیے اور جب تمام عالم کے لئے ایک جُدا روح ہوئی تو بقیاس اس بات کے کہ اُس کے اعضا میں یعنی ہم تم میں بھی روح ہے۔ یوں سمجھ میں آتا ہے کہ جیسے ہمارے کل بدن کے لئے ایک روح ہے ہمارے اعضاء کے لئے بھی ایک روح ہو تو کیا عجب ہے۔ پر نہ ہمیں اعضاء کی ارواح سے خبر ہو اور نہ ہمارے اعضاء کی ارواح کو ہماری ارواح کی خبر ہو جیسے ہماری ارواح کو اپنی کل کی روح کی یعنی روحِ عالم کی خبر نہیں۔ بہرحال مجموعہ عالم کے لئے ایک روح معلوم ہوتی ہے۔ اس روح کو اُس کے امراض کی پوری پوری خبر ہوتی ہوگی۔ ہم کو اُن امراض کا مفصّل حال معلوم ہونا منجملہ محالات معلوم ہوتا ہے۔ مگر جس قدر امراض منجملہ امراضِ عالم ہمیں معلوم ہوئے جن میں سے بعض بعض کا ابھی ذکر ہوا ہے۔ وہ اس زمانہ میں متواتر واقع ہوتی ہیں۔

زمانہ کا شباب اور پیری اور اُس کی وفات

اور اخبار صحیحہ متواترہ سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ امراض اور یہ فساد پہلے زمانہ میں بہت کم پیش آتے تھے۔ خاصکر جن کو امراض باطنی کہیئے کہ اب وہ بہت شدت پر ہیں اور بااینہمہ نہ اُن امراض کے مواد کے نکالنے یا تحلیل کرنے کی فکر ہے اور نہ یہ کہ مثل پلوں دوڑے ہوئے عضو کے اُن اعضا ہی کو کاٹ کر پھینکدیں۔ غرض کوئی صورت اچھے ہونے کی نہیں۔ ان امور کے لحاظ سے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ یہ زمانہ عالم کے حق میں ایسا ہے جیسے ہمارے تمہارے لئے بڑھاپے کا زمانہ کہ ہر طرح کی قوت کم ہوجاتی ہے اور ہر قسم کے امراض پیش آتے ہیں اس لئے یوں خیال میں آتا ہے کہ آخر ایک دن نہ ایک دن یہ امراض اپنا کام کر گذریں گے اور زمانہ عالم کی حیات کا تمام ہوجائے گا۔ پھر جیسے ہمارا تمہارا بدن بعد روح کے نکل جانے کے خراب ہو کر ہر جزو اُس کا پھول پھٹ جاتا ہے اسی طرح یہ جسم عالم جو آسمان سے لیکر زمین تک نظر آتا ہے پھول پھٹ کر برابر ہوجاوے۔ بہت ہو تو یہ ہو کہ آسمان اور پہاڑ جو اس جسم کے لئے بمنزلہ اُستخوان کے معلوم ہوتے ہیں دیر کے بعد پھولیں پھٹیں اور دیر میں گلیں۔

معہذا ہم دیکھتے ہیں کہ جو شے اجزائے مختلفہ سے مرکب ہوتی ہے اور وہ اجزا سب کے سب ایک جدی غرض کے لئے اور جدے کام کے لئے ہوں اور اپنے کام دینے میں ایک دوسرے کا محتاج نہ ہو۔ بلکہ ایک دوسرے کا کام دینے سے مانع ہو تو بعد اس کے کہ وہ شے کمال کو پہنچ جاوے اُس شے کو توڑ پھوڑ کر ہر جزو کو جدا کر لیا کرتے ہیں تا ہر جزو سے اُس کا کام نکلے ورنہ اُس شے کے مالک کو اہل عقل دائرۂ عقل سے خارج کہیں گے۔ مثلاً کھیتی کہ دو اجزائے مختلفہ سے مرکب ہے، اور ہر جزو سے ایک جدا غرض ہے۔ بھس تو جانوروں کے کھانے کے لئے ہے اور اناج آدمیوں کے کھانے کے لئے ہے اور پھر اپنی اپنی کارگذاری میں ایک دوسرے کا محتاج نہیں بلکہ فی الجملہ ایک دوسرے سے کام لینے میں خارج ہے۔ اب دیکھیئے کہ کسان اُس کو کاٹ پچھاٹ توڑ پھوڑ کر کس کس طرح اور کس کس مشقت سے اناج کو اور بھس کو جدا جدا کرتے ہیں اور نہ کریں تو آپ ہی فرمائیے کہ اُنھیں لوگ کیا کہیں۔ پھر اناج کو دیکھیے کہ بھوسی سے اور آٹے سے مرکب ہے۔ چونکہ یہ دونوں جدے جدے کام کے لئے ہیں تو دیکھیئے کہ کس کس جان کاہی سے ایک کو دوسرے سے جدا کرتے ہیں اور پھر جدا کرنے والوں کو کوئی بھی بے وقوف نہیں کہتا۔ بلکہ ہر کوئی اس کام کو عین مقتضائے عقل سمجھتا ہے۔ پھر آٹے کو دیکھیئے کہ اُس میں وہ اجزا بھی ہیں جن سے خون پیدا ہوتا ہے اور وہ بھی ہیں کہ جن سے فضلہ بنتا ہے۔

سو اب دیکھیئے کہ روٹی کو دانتوں سے چبا چبا کر ٹکڑے کرتے ہیں اور پھر معدے کی اس تفریق کو کہ کچھ جگر کے حوالہ کیا اور کچھ انتڑیوں کو عطا کیا کوئی یوں نہیں کہتا کہ ہائے روٹی کو خراب اور برباد کردیا بلکہ

ان باتوں کو منجملہ ہوشیاری بنی آدم اور حکمت خالق عالم سمجھتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس میوجات کے پوست اور مغز اور تخم کا علیحدہ علیحدہ کرنا اور روئی کا بنولوں سے جدا جدا کرنا اور جانوروں کے کھاتے وقت پوست اور گوشت اور استخوان کا علیحدہ علیحدہ کرنا سب اسی قسم سے ہے۔

جب یہ بات ذہن نشین سامعین ہو چکی تو ایک اور بات بھی گوش گذار ہے۔

جناب من عالم کا ایسے اجزائے مختلفہ سے مرکب ہونا (جن کا میں نے بیان کیا) اظہر من الشمس ہے۔ زمین اور پانی اور ہوا اور آگ کا فرق کون نہیں جانتا۔ بلکہ عاقلوں کے نزدیک یہ اختلاف اناج اور بھس کے اختلاف سے زیادہ ہے۔ اس کے بیان کرنے میں اگر اپنی حماقت کا اندیشہ ہوتا تو اسے بھی کھول کر بیان کرتا۔

عناصر اربعہ بھی مختلف عناصر سے مرکب ہیں

غرض[1] زمین اور پانی وغیرہ میں اختلاف مذکور کا ہونا محتاجِ بیان نہیں پر یہ بات قابلِ بیان ہے کہ ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ بھی اُسی قسم کے اجزائے مختلفہ سے مرکب ہے بطور مشتے نمونہ از خروارے فقط زمین کا حال بیان کئے دیتا ہوں اہلِ عقل اوروں کو اسی پر قیاس کر لیں گے۔

حضرتِ من زمین کو جو غور کر کے دیکھا تو یوں دیکھا کہ تمام اناج اور تمام میوجات اور ہر قسم کی گھاس پھونس اسی میں ہیں اور ماسوا ان کے اور اجزائے ناقصہ بھی ہیں کہ جن سے علیحدہ ہو کر یہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں اور پھر ان اشیاء میں بھی اجزاء مختلف ہیں (چنانچہ ابھی معروض خدمت ہو چکا ہے)۔

سو بعد صدہا چھان پھٹک کے اسی خاک سے دیکھو کہ کیا کیا نعمتیں مزہ دار حاصل ہو جاتی ہیں مگر ایسی چھلنی کہ جس سے کھانے سے پہلے ان نعمتوں میں سے اجزائے فضلہ جدا ہو جائیں ابتک کسی سے نہ بنی۔ اور معدہ اگر ان نعمتوں کو چھان کر فضلہ اُن سے جدا کرتا ہے تو اُس وقت مزہ آنے کی گنجائش نہیں۔ مزہ تو فقط زبان ہی تک ہے جہاں کھانا حلق سے نیچے اُترا تو کھانے والے کے حساب سے تو ایسا ہے کہ جیسے کسی برتن میں دھرا ہوا۔ اور باایں ہمہ معدہ میں جا کر بھی یہ نہیں ہوتا کہ فضلہ بالکل علیحدہ ہو جاوے۔ کیونکہ بعد فضلہ کے علیحدہ ہو جانے کے جو کچھ بقیہ باقی رہ جاتا ہے اُس میں سے اکثر کا گوشت بن جاتا ہے اس کو بھی اگر کھاتے ہیں تو فضلہ اُس میں سے بھی جدا ہوتا ہے۔ اور اسی طرح فضلہ میں بھی کچھ نہ کچھ اجزائے عمدہ باقی رہ جاتے ہیں چنانچہ بہت سے حیوانات جو اکثر فضلہ کھاتے ہیں تو اُس فضلہ سے اُن کے بدن میں خون بھی پیدا ہوتا ہے اور اُس خون سے روح ہوائی بھی پیدا ہوتی ہے۔

روح کی حقیقت اور اُس کی قسمیں اور ادراکات

روح[2] کی حقیقت اور صورت اُس کی یہ ہے کہ کچھ خون جگر سے دل میں جاتا ہے اور دل کی

[1] یورپ کی جدید تحقیقات ثابت کرتی ہیں کہ عناصر اربعہ میں سے ہر عنصر بہت سے عناصر سے مرکب ہے جن کی تعداد نصف صدی سے بھی زائد ہے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال ۱۲

[2] خلاصہ کلام شریف۔ اشیاء عالم میں ارواح (بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۴۷)

گرمی سے اُس میں ایک جوش آجاتا ہے اور اُس میں سے ایک بھاپ اُٹھ کر تمام بدن کے رگ و پے میں پھیل جاتی ہے اُس میں البتہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ فضلہ بہت کم رہتا ہے

القصہ دل کی چھلنی میں آ کر نوبت اس بات کی آتی ہے کہ یوں گمان ہونے لگتا ہے کہ اب اس میں اجزائے ناقصہ شاید نہیں رہے اور اجزائے عمدہ اجزائے ناقصہ سے جُدا ہو گئے۔ اب اس بھاپ کی اگر کوئی کسی ترکیب سے غذا بنائے اور اُسی کا استعمال کیا کرے اور بدن بھی اُس کا ایسی ہی غذاؤں سے اول پیدا ہوا ہو تو پھر یقین یوں ہے کہ نہ اُس کو پاخانہ آیا کرے نہ پیشاب ور نہ تھوک پیدا ہو نہ رینٹ۔ اور نہ یہ مرض پیدا ہوں جو اب پیدا ہوتے ہیں چونکہ امراض کے پیدا ہونے کا باعث یہی کثافت غذا ہے۔ جو غذا کثیف زیادہ ہوتی ہے اُس میں سے فضلہ زیادہ نکلتا ہے۔ پھر اُس فضلہ کا بدن کے اندر رہنا اُس بھاپ کے حق میں جو دل سے اُٹھ کر تمام بدن میں پھیلتی ہے ایسا ہو جاتا ہے کہ طوطی کی قفس میں کوّے کو بند کر دیجئے۔ جیسا طوطی کو بسبب ناجنسی کے تکلیف اور خفقان ہوتا ہے ایسا ہی اُس بھاپ کو ایذا اور تکلیف ہوتی ہے ع روح را صحبت ناجنس عذابے ست الیم۔ اس لئے کہ روح بدنی حقیقت میں یہی ہے یعنی بھوک پیاس گرمی سردی بیماری وغیرہ تکلیفات جو بدن سے تعلق رکھتی ہیں سب اطبار اور حکمار کے نزدیک اسی کو ہوتی ہیں اور ایسے ہی کھانے پینے عافیت وغیرہ کی راحت بھی اسی کو ہوتی ہے۔ القصہ جو آرام اور تکلیفیں کہ اجسام سے پیدا ہوتی یا اجسام سے تعلق رکھتی ہیں اسی روح ہوائی کو ہوتی ہیں جو اجسام سے پیدا ہوتی ہے۔ اور یہ خود بھی ایک جسم لطیف ہے اور اسی کو اُنکی تمیز ہے۔ اُن کے بھلے بُرے کو یہی پہچانتی ہے جو اس کے مناسب ہوتا ہے اُسے یہ آرام سمجھتی ہے اور جو اس کے مخالف ہوتا ہے اُسے تکلیف جانتی ہے اور یہی معنی تکلیف اور آرام کے ہیں پر یوں معلوم ہوتا ہے کہ بھلے اور بُرے کاموں سے آرام اور تکلیف اس کو نہیں پہنچتی۔ کیونکہ وہ اُس کے ہمجنس ہی نہیں جو ان کی حقیقت اسے معلوم ہو۔ یہ جسم ہے وہ جسم نہیں۔ اُن کی حقیقت کے دریافت کرنے کے لئے کوئی اور روح چاہئے کہ وہ اس سے زیادہ لطیف ہو اور اجسام کی قسم میں سے نہ ہو کیونکہ بھلے بُرے کام اور بھلے بُرے علم بھی تو اجسام کی قسم میں سے نہیں۔

سو احتمال ہے کہ وہ روح اُنھیں نقشوں کا نام ہو جن کا اوپر مذکور ہو چکا یا اور کچھ ہو۔ بہرحال اس جگہ عقل نارسا کام نہیں کرتی۔ پر یہ یقینی بات ہے کہ روح ہوائی بھی ایک روح ہے اور چونکہ یہ روح حقیقت میں خلاصہ ایک جسم کا یعنی غذا کا ہوتا ہے سو ہم جانتے ہیں کہ یہ روح ہر جسم میں ہے۔ پتھر ہو یا پہاڑ ہو۔ کیونکہ ہر جسم کا

(بقیہ حاشیہ صفحہ) ثابت کرنے کے بعد یہ ماننا پڑتا ہے کہ بعض ارواح قدسیہ ہوں اور بعض خبیثہ اور ان کے منازل اور مراکب بھی ایسے ہی ہوں اور اگر فی الحال نہ ہوں تو اُن کو اُن کے مقامات مناسبہ پر پہنچا دیا جاوے۔ اب چونکہ ترکیب عالم طیبات اور خبیثات سے ہوتی ہے تو مناسب ہے کہ اُس کو توڑ کر طیبات کو اُس کے موقع میں اور خبائث کو اس کے محل میں پہنچایا جاوے۔ اسی صورت کے وقوع کا نام قیامت ہے ۱۲ +

ایک خلاصہ نکلتا ممکن ہے گو ہمیں نکالنا نہ آتا ہو۔ آخر غذا کا خلاصہ نکالنا بھی تو ہمیں نہیں آتا۔ اگر یہ ترکیب اور یہ کل جو خالقِ بزرگ نے ہمارے بدن میں اس خلاصہ کے نکالنے کے واسطے رکھدی ہے نہ ہوتی تو ہمیں کیونکہ معلوم ہوتا کہ غذا میں ایک شے ایسی لطیف اور عمدہ ہے۔ فرق ہے تو اتنا ہے کہ انسان کی روح بہت سی چیزوں کا خلاصہ ہو اور پتھر وغیرہ کی روح فقط اُسی کا خلاصہ ہو۔ اور انسان میں خلاصہ ایسا ہو کہ فضلہ اُس سے جدا ہو گیا ہو اور وہ بدن انسانی میں اس طرح بھری ہوئی ہو جیسے ہوا کسی مکان میں یعنی ہوا اور چیز ہے اور مکان اور چیز ہے۔

اور پتھر کی روح اور خلاصہ مع فضلہ ہو بلکہ فضلہ ہی اُس روح کا بدن ہو اور وہ دونوں ایسے ملے جلے ہوں جیسے گنے میں رس اور اُس روح کے سبب پتھر وغیرہ کو بھی کچھ اس قسم کا آرام اور تکلیف ہوتی ہو جس کا مذکور ہوا اور اس قسم کا بھی شعور ہو جیسا کہ انسان اور حیوان کو اس روح سے حاصل ہوتا ہے۔ بہرحال انسان اور حیوان اور درخت اور پتھر وغیرہ دونوں روحوں میں شریک معلوم ہوتے ہیں منجملہ اُن دونوں کے پہلی روح کا پہلے بھی کچھ بیان آچکا۔

ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ جو خوبی انسان کی اس روح ہوائی میں ہے وہ حیوانات کی روح ہوائی میں نہیں۔ کیونکہ انسان کی غذائیں عمدہ ہیں اور عمدہ غذاؤں کا خلاصہ بھی عمدہ ہی ہوگا اور جو خوبی حیوانات کی روح ہوائی میں ہے وہ درختوں کی روح میں نہیں کیونکہ حیوانات کی روح ہوائی درختوں ہی کا خلاصہ ہے۔ بخلاف درختوں کے کہ اُن میں وہ خلاصہ ملا جلا ہوا ہے اسی طرح درختوں میں جو بات ہے وہ زمین وغیرہ میں نہیں کیونکہ درخت آخر زمین ہی کا ایک خلاصہ ہیں تو اُن کی روح کے ساتھ فضلہ کا اتنا ملاؤ جلاؤ نہیں جتنا زمین کی روح میں ہے ایسے ہی یوں معلوم ہوتا ہے کہ پہلی روح میں بھی تفاوت ہوگا۔ اگر وہ روح حقیقت میں وہ نقشے ہی ہیں جن کا مذکور ہو چکا تب تو ظاہر ہے کہ انسان کا نقشہ جو خوبصورت ہے وہ دوسروں کا نہیں اور علیٰ ہذا القیاس حیوانات میں اور نباتات میں فرق ہے۔ اور اگر وہ روح غیر ہوائی کوئی اور چیز ہے تو خدا جانے کیا کیفیت ہوگی۔ پر خدا کی حکمت اور دانائیوں سے یہی توقع ہے کہ انسان کی روح ہوائی کے ساتھ دوسری بھی ایسی ہی اچھی روح ہوگی نہیں تو کام بے موقع ہو جائے گا اور یہ بات ہر چند خدا کی قدرت سے کچھ باہر نہیں کہ اچھوں کو بُری چیز دے اور بُروں کو اچھی۔ پر اچھی چیزوں کو اچھوں کے لیے بنایا ہے اور بُری چیزوں کو بُروں کے لیے تیار کیا ہے۔ سو جو چیز بالکل اچھی ہے وہ اچھوں ہی کے لئے ہے اور جو چیز بالکل بُری ہے وہ بُروں ہی کے لئے ہے اور جو چیز بُرائی اور بھلائی سے مرکب ہے وہ قابل اس کے ہے کہ اُس کو توڑ پھوڑ کر بُری کو بھلی سے جدا کر کے ہر ایک کو اپنے اپنے موقع پر پہنچایا جائے۔ سو چونکہ اس عالم کی ترکیب بھلی اور بُری دونوں کے مجموعہ سے ہے اور نیز ہر چیز کی یہی ترکیب ہے۔ چنانچہ زمین کا کچھ تھوڑا سا حال سُنکر سب کو یقین ہو گیا ہوگا تو اس لئے ہم کو یہ توقع ہے کہ خداوند عادل اس کو بھی توڑ پھوڑ کر بھلے اور بُرے کو جُدا جُدا کر کے ہر ایک کو اپنے اپنے موقع پر پہنچا دے منجملہ عالم اچھی غذاؤں کو تو تمام فضلات سے پاک کر کے اچھوں کو کھلائے اور اچھوں کو کہیں ایسی اچھی جگہ پہنچائے جہاں

بُرائی کا نام نہ ہو اور جس میں رنج اور تکلیف کا نشان نہ ہو اور شاید اُسی جگہ کا نام بہشت ہو۔ جیسا کہ مشہور ہے

بہشت آنجا کہ آزارے نباشد کسے را باکسے کارے نباشد

اور علیٰ ہٰذا القیاس بُروں کو کہیں ایسی بُری جگہ پہنچائے جس میں بھلائی اور آرام کا نام نہ ہو۔ اور اُسی کو دوزخ کہتے ہوں۔ القصہ بطور کھیتی کے اس عالم کے اجزا بھی جدے جدے کئے جائیں گے اور اپنے اپنے موقع پر پہنچائے جائیں گے۔

عدل الٰہی اور ظلم خداوندی کے معنے[ل]

اور یہی معنی خدا کے عدل کے معلوم ہوتے ہیں کہ ہر چیز اپنے موقع پر پہنچائی جاوے اور ہر ایک چیز کو اُس کے مناسب چیز دی جائے۔ اسی قیاس پر اس بات کی رعایت نہ کرنے کو خدا کے حق میں ظلم سمجھنا چاہیے۔ ورنہ ظلم کے یہ معنی کہ کوئی شخص کسی دوسرے کی ملک میں اُس کی بے اجازت تصرف کرے خدا کی نسبت متصور نہیں ہو سکتے کیونکہ سب اُسی کی ملک ہیں اس حساب سے تو جو کچھ وہ کرے بھلوں سے بُرائی سے پیش آئے یا بُروں سے بھلائی سے۔ وہ سب عدل ہی ہوگا اس لئے کہ سب بھلے اور بُرے اُسی کی ملک ہیں۔ اگر وہ اپنے مقربوں کو آگ میں ڈالدے اور اپنے ناپسند لوگوں کو کسی باغ یا چمن میں لیجا کر اچھی اچھی نعمتیں کھلائے پلائے اور ہر طرح کے آرام دے تو یہ ایسا ہے کہ کوئی اپنے دوشالہ سے آگ جلا کر روٹی پکاوے اور اُپلوں کو گٹھڑی یا جامدانی میں باندھکر حفاظت سے رکھے ظاہر ہے کہ اس کو کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ ظلم کیا۔ البتہ اگر کسی دوسرے کا پُرانا پھٹا گزی گاڑھے کا کپڑا تو کیا اُپلا بھی بے اجازت جلالے تو وہ بیشک ظلم ہوگا۔

ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ دوشالہ سے جلا کر روٹی کا پکانا اور اُپلوں کو گٹھڑی میں باندھ رکھنا ایک بے موقع بات اور نامناسب کام ہے۔ وہ کون ہے جو اس کو معیوب نہیں جانتا اور خلاف کمال نہیں سمجھتا اور چونکہ پہلے واضح ہو چکا ہے کہ جتنے کمال ہیں سب خدا میں ہونے چاہئیں تو بیشک ہم کو یہ یقین ہوتا ہے کہ اُس میں کوئی بات کمال کے خلاف نہ ہوگی۔ بلکہ جتنے کمالات ہیں سب اُس کے اوصاف ذاتی ہیں۔ اور اُن کو اُس کے حق میں اگر مثال دیکر بتایا جائے تو وہ ایسے نظر آتے ہیں جیسے ہمارے تمہارے پیدائشی صفات اور جبلی کمال اور خلقی اخلاق اور طبعی باتیں ہیں۔ پر ہماری تمہاری طبعی اوصاف پھر پورے طبعی نہیں ایک طرح سے وہ بھی عارضی ہیں بسا اوقات دوسرے کے زور اور غلبہ کے سبب زائل ہو جاتے ہیں۔ کون نہیں جانتا کہ پانی کی برودت طبعی ہے اور پھر آگ کے غلبہ کے سبب کتنا کچھ گرم ہو جاتا ہے اور ہر پتھر کی یہ طبعی بات ہے کہ اوپر سے نیچے ہی کو گرتا ہے مگر بایں ہمہ اگر ہم تم اسے

ل خلاصہ یہ کہ عدل الٰہی مسلم۔ فرق مراتب منشا یہ سبحانہ تعالیٰ تمییز نیک و بد میں وحیدہ و احد۔ جزئیات عالم کے معادن اور ہر جزئی کا اپنے معدن اور مخزن کی طرف رجوع اور میلان لازمی اور بدیہی پس جب اجزا نیک و بد اپنے معادن کی طرف رجوع کریں گے تو قیامت واقع ہوتے ہوئے جنت و دوزخ اور فرشتہ اور شیاطین وغیرہ کا ثبوت دیتے ہوئے اُن کی صدقیت ثابت کریں گے ۱۲

اوپر پھینکدیں تو اوپر چلا جاتا ہے۔ پر خدا سے زیادہ کوئی زور والا نہیں کہ اُس کی ذات وصفات میں اُس کا تصرف چل سکے۔ بلکہ کسی میں کسی قسم کا زور نہیں خدا کے سامنے سب بمنزلہ آلات اور اوزاروں کے ہیں۔ زور ہے تو خدا ہی میں ہے (چنانچہ تقریراتِ مذکورۂ بالا سے یہ بات بخوبی واضح ہو چکی) مگر جیسے ہم اپنے سانس کو باوجودیکہ سانس لینا طبعی بات ہے تھوڑی دیر بند کر کے بیٹھ سکتے ہیں۔ یا غصہ والے کا غصہ طبعی بات ہے اور پھر بسا اوقات کسی مصلحت کی غرض سے اپنے غصہ کو ضبط کر کے بیٹھ رہتا ہے ایسا ہی خدا کو بھی اس بات کا اختیار ہے کہ اپنے ذاتی کمالات کے خلاف کر بیٹھے۔ مگر چونکہ عاقل خلاف طبع بے غرض نہیں کرتا یا امید نفع کی ہوتی ہے یا اندیشہ نقصان کا ہوتا ہے۔ چنانچہ غصہ کی جگہ جو غصے والا غصہ نہیں کرتا تو وہیں نہیں کرتا جہاں یوں جانتا ہے کہ یہاں غصہ کرنے سے جان کا یا عزت کا یا مال کا نقصان ہو گا یا یوں یقین ہوتا ہے کہ غصہ نہ کروں گا تو فلانا مطلب حاصل ہو جائے گا۔ نہیں تو نہیں۔ غرض عاقل خلافِ طبع بے غرض نہیں کرتا۔ سو خدا سے زیادہ عاقل کون ہو گا جس نے عقل کو بھی پیدا کیا تو وہ کیونکر بے غرض اپنے خلاف طبع کرے گا۔

ذات باری سبحانہ وتعالیٰ میں نہ نقصان کی گنجائش نہ کسی کمال کی افزائش نہ اُس پر عدل واجب

مگر خدا کی ذات وصفات میں نہ نفع کی گنجائش کیونکہ اُس میں سارے کمالات کا ہونا ضرور ٹھیرا پھر نفع کس چیز کا ہو گا۔ اور نہ نقصان کی گنجائش۔ کیونکہ اول تو نقصان کہتے ہیں کمال کے نہ ہونے کو۔ سو اس میں سب کمال ہونے ضرور ہیں۔ (چنانچہ مکرر سہ کرر گذر چکا)۔

دوسرے نقصان کسی چیز کا کسی مخالف کی زور زبردستی سے ہوا کرتا ہے۔ (چنانچہ ظاہر ہے) گرمی کا نقصان سردی سے اور سردی کا گرمی سے ہوتا ہے آگ کا پانی سے نقصان ہوتا ہے کہ وہ اُسے بجھاتا ہے اور پانی کا آگ سے کہ وہ اُسے جلاتی ہے۔ سو یہ پہلے ہی ثابت ہو چکا ہے کہ خدا ایک ہے اور ماسوا خدا کے اور کسی میں کچھ زور اور تاثیر نہیں ہاں خدا کے زور اور تاثیر کے حق میں جتنی مخلوقات ہیں زور والے اور تاثیر والے ہیں۔ بمنزلہ پانی کے نل کے ہیں جیسے نل میں کو پانی بہہ بہہ کر آتا ہے ایسا ہی خدا کے زور اور تاثیریں زور والوں اور تاثیر والی چیزوں میں کو بہہ بہہ کر باہر آتی ہیں۔ معہذا جیسے کوئی خدا کے برابر نہیں ایسے ہی کوئی برابر کی جوڑ کا بلکہ کمتر مخالف بھی نہیں جو اُس کا ہونا نہ چاہے۔ جیسا آگ کے حق میں پانی۔

الغرض جب خدا کی ذات اور صفات میں نفع اور نقصان کی گنجائش نہ ہوئی تو اُس کے خلاف طبع بھی نہیں ہو سکتا۔ نہیں تو لازم آئے گا کہ معاذ اللہ خداوند کریم یا بے وقوف ہو سو یہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ عاقل تو کیا خالقِ عقل ہے یا یوں کہئے کہ وہ دیدہ و دانستہ بے موقع کرے اور اپنی ذات و صفات کو بٹہ لگائے اور عیب دار کہلائے۔ غرض یہ ساری باتیں خلافِ کمال ہیں اس واسطے ان اُمور کی اُس کی ذات تک رسائی نہیں۔ اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ سب کمالات کا ہونا اُس کے لئے ضرور ہے۔

اس لیے ہم کو یوں یقین ہوتا ہے کہ اُس کی ساری طبعی باتیں ازل سے ابد تک برابر یکساں رہیں گی طبعی بات کے بدل جانے کے لیے ضرور ہے کہ کسی مخالف کی تاثیر بدل دے جیسے پانی کی ٹھنڈک کو آگ بدل دیتی ہے یا اپنے آپ کوئی اپنی طبعی بات کو کسی کے ڈر کے سبب سے یا کسی کے سلوک کی امید پر بایں وجہ بدل ڈالے سو یہ تینوں چاروں احتمال یہاں نہیں ہو سکتے۔ مگر معلوم نہیں اُن لوگوں نے کیا سمجھا کہ عدل کو خدا کے ذمہ فرض و واجب ٹھیرایا۔ فرض و اجب کے تو یہ معنی ہیں کہ کوئی حاکم کسی کے ذمہ پر اُس کے خلافِ طبع کوئی بات لازم کر دے تو اس صورت میں ایک تو خدا کے اوپر حاکم کا ہونا اور خدا سے زیادہ کسی میں زور کا ہونا لازم آئے گا دوسرے خدا کے خلافِ طبع ہونا لازم آئے گا باقی رہی یہ بات کہ فرض اور واجب کے یہی معنے ہیں جو ہم نے بیان کیے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فرض حکم حاکم ہوتا ہے سو حاکم اپنی رعایا پر اُسی بات کا تقاضا کیا کرتے ہیں جو رعایا کے خلافِ طبع ہوتی ہے نہیں تو حکم ہی کی کیا ضرورت رہی مالگذاری کے ادا کرنے کو رعایا کا جی نہیں چاہتا تو اُس کے لیے حکم کی ضرورت ہوئی اور جو کھانے پینے کی طرح اسے بھی جی چاہا کرتا تو حکم کی کیوں ضرورت ہوتی اور کیوں تحصیلداروں اور کلکٹروں وغیرہ کے نوکر رکھنے کی نوبت آتی۔ القصہ خدا کے ذمہ کسی بات کو فرض اور واجب کہنا بڑی گستاخی کی بات ہے۔ مگر اُن کے نزدیک شاید اس کے کوئی اور معنی ہوں بہر حال خدا کے عادل ہونے میں کچھ شبہ نہیں اور خدا کے عدل کے بھی یہی معنی ہیں کہ جس چیز کو جس کے مناسب دیکھا وہ اُس کو دی اور جس چیز کو جس جگہ کے لائق دیکھا اُس کو وہاں رکھا۔ آرام کو آرام کی جگہ رکھا اور تکلیف کو تکلیف کی جگہ رکھا اچھی باتیں اچھوں کو دیں بُری باتیں بُروں کو۔

پر ہر چیز کی کمی و بیشی کے دریافت کرنے کی ایک ترازو ہے۔ سیاہ و سفید اچھی بُری شکل کے دریافت کرنے کے لیے تو آنکھ ترازو ہے اور اچھی بُری آواز کی میزان کان ہے اور خوشبو بدبو کے لیے ناک اور میٹھی کھٹی کے واسطے زبان اور گرمی سردی کے لیے تمام بدن۔ اور اسی طرح اور ہزاروں ترازوئیں ہیں سو ایسی ہی بھلائی بُرائی کے معلوم کرنے کے لیے عقل میزان ہے۔ لیکن یہ جتنی میزانیں ہیں ان سب سے فقط ایک تخمین کمی و بیشی کی معلوم ہوتی ہے۔ مقدار ہر ایک کی اور نیز کمی و بیشی کی مقدار ان سے معلوم نہیں ہوتی۔ اس بات میں یہ سب ترازوئیں ناقص ہیں۔ بلکہ ایسی ہیں جیسے کوئی سیر بھر کے پتھر اور دو سیر کے پتھر کو ہاتھ میں لے کر یہ بتلا دے کہ اس میں زیادہ وزن ہے اور اس میں کم ہے اس سے فقط کمی بیشی معلوم ہوگی حقیقت الحال یعنی یہ کتنا ہے اور یہ کتنا ہے اور ان دونوں اور ان میں کیا فرق ہے۔ سو یہ بات بے ترازو کے معلوم نہیں ہو سکتی اور جن چیزوں میں بہت تھوڑا فرق ہوتا ہے اُن کی کمی و بیشی بھی بے ترازو معلوم نہیں ہوتی۔ جیسے سیر بھر اور ہ پیسا اوپر سیر بھر ان کی کمی بیشی بے ترازو معلوم ہو نہ اُن کی مقدار بے ترازو معلوم ہو سو ایسے ہی ہماری تمہاری عقل سے بھلائی اور بُرائی کی کمی و بیشی و ہیں معلوم ہوتی ہے

جہاں بہت فرق ہو۔ تھوڑے تھوڑے فرق اور ان کی مقدار اس سے ہرگز دریافت نہیں ہو سکتی یہ بات بجز علم خداوندی کے اور کسی کا کام نہیں عقل بھی اُسی درگاہ کی دریوزہ گر ہے۔

عقل کی حقیقت اور اُس کے مراتب

کیونکہ حقیقت عقل کی بعد غور کے یہ سمجھ میں آتی ہے کہ یہ دفتر علم الٰہی کا ایک محافظ دفتر ہے کیونکہ کوئی بات ایسی نہیں کہ جس میں عقل سے مشورہ نہ کر لیں۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کے پاس ہر بات کی کچھ نہ کچھ خبر ہے بلکہ سب خبر ہے۔ بہرحال بعد غور کے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ دفتر علم الٰہی کا ایک محافظ دفتر ہے بلکہ اُس دفتر کے حروف اور نقوش کے دریافت کرنے کے لئے نظر ہے جیسے دفتر مبصرات یعنی دیکھنے کی چیزوں کے لئے چشم ظاہری عنایت ہوئی ہے۔ ایسے ہی اُس دفتر پنہانی کی سیر کے لئے عقل جو ایک چشم پنہانی ہے مرحمت ہوئی ہے اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جس آنکھ سے چھوٹے بڑے سب چیز کو مبصرات میں سے دیکھ سکتے ہیں ایسے ہی عقل سے بھی اُس دفتر کے تمام حروف اور نقوش کو دریافت کر سکتے ہیں۔ یعنی کوئی چیز ایسی نہیں جس میں عقل سے مشورہ نہ کر سکیں اور جیسے سیاہ و سفید کا فرق مثلاً آنکھ سے معلوم ہو سکتا ہے ایسے ہی نیک و بد کا فرق دیدۂ عقل سے معلوم ہو سکتا ہے لیکن جیسے آنکھوں آنکھوں میں بھی فرق ہے سب کے یکساں فرق معلوم نہیں ہوتا بلکہ بسا اوقات اُلٹا معلوم ہونے لگتا ہے۔ احول یعنی بھینگے کو ایک کے دو معلوم ہوتے ہیں اور یرقان والے کو سفید چیز بھی زرد نظر آتی ہے۔ ایسے ہی ہر عقل سے نیک و بد کا فرق صحیح صحیح نہیں معلوم ہو سکتا۔ اور جیسے کم نظروں کو بعضے رنگ مثلاً کوئی عنابی سیاہ سب ایک ہی نظر آتے ہیں۔ ایسے ہی کم عقلوں کو بہت سے امور نیک بد سب یکساں معلوم ہوتے ہیں۔ اور پھر جیسا کسی آنکھ میں یہ کمال ہے کہ رنگتوں کا فرق مراتب اور مقدار تفاوت ایسا دریافت کر لیتی ہے کہ جس سے آپس کی نسبت بلا کم و کاست معلوم ہو جائے یعنی یہ تحقق ہو جائے کہ ایک سُرخ چیز کی سُرخی مثلاً دوسری سُرخ چیز کی سُرخی سے آدھی ہے یا تہائی ہے یا ربع کی نسبت رکھتی ہے ایسے ہی کسی عقل میں یہ بات نہیں کہ نیک و بد کا فرق ایسی طرح دریافت کر لے کہ آپس کا فرق مراتب اور مقدار تفاوت بطور مذکور دریافت کر سکے۔ یہ بات خدا تعالیٰ ہی کے ساتھ مخصوص معلوم ہوتی ہے۔ سو بمقتضائے تقریر بالا یوں سمجھ میں آتا ہے کہ خداوند عالم اس عالم کو جو نیک بد سے مرکب ہے (چنانچہ واضح ہو چکا ہے) مثلاً کھیتی کی کاٹ چھانٹ توڑ پھوڑ کر جیسے گیہوں اور بھس کو جُدا جُدا کر کے جدی جدی جگہ میں رکھتے ہیں اور پھر جُدے جُدے مصرف میں صرف کرتے ہیں نیکوں اور نیک کام والوں کو بھی بدوں اور بدی کے کام والوں سے جُدا رکھے اور اپنی اپنی جگہ پہنچائے اور لازم ہے کہ نیکوں کے لئے جو ٹھکانا مقرر ہو اُس میں بجز خوبی اور بھلائی کے بدی اور بُرائی سے ترکیب نہ ہو۔ نہیں تو پھر وہ بھی بالضرور اسی طرح توڑا پھوڑا جائے۔

اور علیٰ ہذا القیاس بدوں کے لئے بھی ایسا ہی ٹھکانا چاہئے اور یہ بات سوا اس کے اور طرح سے بھی مدلل معلوم ہوتی ہے شرح اُس کی یہ ہے کہ جو چیز اجزار مختلف سے مرکب ہوتی ہے لاجرم اُن اجزار کے لئے کوئی نہ کوئی معدن اور اصل ہوتی ہے کہ ابتدائے ترکیب میں اُن اجزار کو اُس میں سے لیا ہو اور پھر وہ اجزار مجتمعہ اگر منفصل ہو جائیں تو خود بخود اپنی اُس اصل میں جا ملیں یا قابل اس کے ہوں کہ اُن کو اپنی اصل میں پہنچا دیجے۔ مثلاً جسم انسانی اربع عناصر سے مرکب ہے تو اُس کے چاروں عنصروں یعنی چاروں اجزائے خاک، آب، ہوا، آتش کے لئے چار اصلیں اور معدنیں یعنی چاروں کُرے خاکی، آبی، ہوائی، ناری جو ترکیب مذکور کے مأخذ ہیں موجود ہیں اور پھر تجربہ ہائے متواترہ یہ بھی یقین ہے کہ اگر اس ترکیب کا شیرازہ کھولدیں تو بیشک چاروں اجزار میں سے بعد تحلیل کے جو بچے ہوں اپنی اپنی اصل سے جا ملیں۔ کیونکہ یہ بات تجربہ سے معلوم ہے کہ اگر کسی جزو خاکی کو سطح زمین سے جدا کر کے کچھ اوپر لیجائیں اور اوپر لیجا کر چھوڑ دیں تو وہ خود بخود اپنی اصل کی طرف دوڑتا ہے۔ یا یوں کہیئے کہ اُس کی اصل یعنی زمین اُسے کھینچ لیتی ہے اور اسی طرح اگر کسی جزو ہوائی کو کسی ترکیب سے پانی کے اندر لیجائیں اور لیجا کر چھوڑ دیں تو اُس کو بھی وہاں قرار نہیں ہوتا پانی کو چیر کر اپنی اصل سے جو اوپر ہے آملتا ہے۔

اِدھر برق کو سب نے دیکھا سُنا ہو گا کہ اگر کسی حادثے سے اپنی اصل یعنی کرۂ ناری سے (جو ہوا سے بھی اوپر ہے) نیچے آپڑتی ہے۔ تو جب بطور خود سنبھار جاتی ہے اوپر ہی اُڑ جاتی ہے۔

اور مشعل تو سبھی کی دیکھی ہوئی ہے کہ اگر اُس کے سر کو نیچے جھکا دیجئے تب بھی شعلہ اوپر ہی کی جانب متوجہ رہتا ہے۔ اس سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ شعلہ مشعل سے چھوٹ جائے تو بیشک اپنی اصل سے جا ملے علیٰ ہذا القیاس اس عالم کی ترکیب کو جو نیک و بد سے مرکب ہے سمجھنا چاہیئے۔ یعنی اس عالم مرکب کے اجزار نیک و بد کے لئے بھی کوئی اصل اور معدن اور ماخذ چاہیئے کہ ابتدائے ترکیب میں ان اجزار کو اُس میں سے لیا ہو اور بعد انفصال اگر اتفاق سے پیش آجائے تو جو کچھ بعد تحلیل کے باقی رہا ہو اپنی اپنی اصل سے جا ملے مگر تقریر اول سے جو در باب کھولدینے شیرازۂ ترکیب عالم کے مرقوم ہوئی ہے یوں یقینِ کامل ہے کہ یہ کارخانہ ایک روز نہ ایک روز ٹوٹنے والا ہے۔

اور نیز تقریر ثانی اس بات پر شاہد ہے کہ اس کارخانہ کا جب زمانہ کمال آجاوے گا تو اُس کا مالک یعنی خداوند کریم جو تمام موجودات کا مالکِ حقیقی ہے اپنے آپ اس کارخانہ کو توڑ پھوڑ کر نیک و بد کو جدا جدا کر دے گا۔ بہر حال انفصالِ عالم کے اجزار کا کہ منجملہ اُن کے نیک و بد بھی ہیں ضروری ہے اسی لئے یقینِ کامل ہے کہ دونوں قسم کے اجزار اپنے اپنے ٹھکانے پر پہنچیں یا پہنچائے جائیں۔

جنت و دوزخ اور شیاطین و ملائک

اور یہ جو ہر فرقہ کے نزدیک دارِ جزا اور دارِ سزا مقرر ہے اور کوئی اُس کا نام سُرگ اور نَرک رکھتا ہے اور کوئی اُس کا نام دوزخ اور بہشت اور کوئی جنت اور جہنم رکھتا ہے یہ بات اصل سے غلط نہ ہوا گر غلطی ہو بھی تو اُس کی کیفیت کے بیان میں ہو۔

اور جب ہر ترکیب کے لئے اصول مختلفہ کا ہونا ضرور ہوا (جو معدن اور ماخذ اجزاء ہوں) تو اب ہم اُور بھی قیاس کرتے ہیں اور اِس قیاس پر یہ کہتے ہیں کہ فرشتے اور شیاطین (جن کو ہمارے ملک کی زبان میں دیوتا اور دیو کہتے ہیں) موجوداتِ واقعی میں سے ہیں پر مثل جان اور ہوا کے کہ بالاتفاق موجوداتِ واقعی میں سے ہیں ان کا موجود ہونا کوئی افسانہ غلط نہیں۔

اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر فرد بشر کو بنی آدم میں سے یہ اتفاق ہوتا ہے کہ ایک وقت اگر امر نیک کی طرف مائل ہے تو دوسرے وقت بُری بات کی خواہش ہے بلکہ غور سے دیکھئے تو ہر وقت دونوں طرف میلان رہتا ہے کیونکہ عین بدی کی رغبت کے وقت عقل مانع ہے اور عین نیکی کی رغبت کے وقت خواہش نفسانی موجود رہتی ہے تو جیسے اجسام بنی آدم میں بسبب حرارت، برودت، یبوست، رطوبت چاروں کے پائے جانے سے ہم کو یہ دریافت ہوا ہے کہ یہ آب و خاک، آتش، ہوا چاروں سے مرکب ہیں ایسے ہی یوں معلوم ہوتا ہے کہ جانیں بھی ایسے ہی دو جزء سے مرکب ہیں کہ ایک کو بالطبع نیکی کی طرف رغبت ہے اور دوسری کو بالطبع بدی کی طرف میلان ہے۔ پر جیسے اجزاء کی کمی بیشی کے باعث بنی آدم کے مزاج باعتبار حرارت برودت وغیرہ کے مختلف ہیں یعنی اگر آگ اَور اجزاء سے غالب ہے تو مزاج کو گرم کہتے ہیں گو اُس میں کچھ نہ کچھ سردی بھی پائی جاتی ہو اور پانی اور اجزاء سے غالب ہے تو مزاج کو سرد کہتے ہیں گو حرارت بھی اُس میں فی الجملہ موجود ہے۔ ایسے ہی باعتبار کمی بیشی اجزاء کے بنی آدم میں نیک و بد کا تفاوت ہے۔ ورنہ نیکوں میں بدی کا مادہ اور بدوں میں نیکی کا مادہ فی الجملہ موجود ہے۔

بہر حال اس میں کلام نہیں کہ جانہائے بنی آدم ایسے دو جزء مختلف الطبیعت سے مرکب ہیں کہ ایک کو بالطبع نیکی کی جانب میلان ہے اور اسی کو شاید اہلِ اسلام روح کہتے ہوں اور دوسرے کو بالطبع بدی کی طرف رغبت ہے اور اسی کو شاید اہلِ اسلام نفس کہتے ہوں۔ اس لئے ہم یوں کہتے ہیں کہ ان دونوں جزوں کے لئے دو اصلیں بھی جدی جدی ہوں گی سو جس جزء کو نیکی کی طرف رغبت ہو اس کی اصل طبقۂ ملائکہ ہو جن کو فرشتے اور دیوتا بھی کہتے ہیں کیونکہ اس جماعت کی نسبت سب کا یہی عقیدہ ہے کہ بُرائی سے اُن کو سروکار نہیں۔ اور جس جزء کو بالطبع بدی مرغوب ہو اس کی اصل طبقۂ شیاطین ہو۔ کیونکہ ان کے حق میں بھی سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان کو نیکی سے مطلب نہیں۔ اور اگر بالفرض ملائکہ اور شیاطین کی نسبت کسی کا یہ اعتقاد نہیں بھی ہو

تب اتنی بات تو ثابت ہی ہوگئی کہ انسان میں دو جزو مختلف الرغبت موجود ہیں اور اُن کے لئے دو اصلوں مختلف کا ہونا ضرور ہے سو جس اصل کی یہ خاصیت ہے یا ہو (جیسے پانی بالطبع ٹھنڈا ہے آگ کے سبب گرم ہوجائے تو ہوجائے) وہ بھی بالطبع نیکی کی طرف مائل ہو شیاطین کی تاثیر سے بدی کی طرف متوجہ ہوجائے تو ہوجائے اُس اصل کا نام تو ہم اپنی اصطلاح میں طبقۂ ملائکہ تجویز کرتے ہیں اور جو اصل اس کے برعکس ہو اُس کا نام ہم اپنی اصطلاح میں طبقۂ شیاطین رکھتے ہیں۔ پھر جیسے ہر ایک کو اربع عناصر بدن میں سے اوقاتِ مختلفہ میں اپنی اپنی اصل سے یا اُن مرکبات سے جن میں اُس اصل کا عنصر زیادہ ہو مدد پہنچتی ہے۔ (چنانچہ سب جانتے ہیں کہ جیسے آگ سے بدن میں گرمی کو ترقی ہوتی ہے ایسے ہی گرم دواؤں سے گرمی کی ترقی ہوتی ہے) ایسے ہی یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ملائکہ اور شیاطین ہی کے سبب سے یہ بات ہو کہ ایک وقت نیکی کی جانب زیادہ رغبت ہے تو دوسرے وقت بدی کی جانب زیادہ میلان ہے۔

بہرحال ملائکہ اور شیاطین کا ہونا حق معلوم ہوتا ہے اور بنی آدم کے دلوں پر اُن کے اثر کا ہونا بھی صحیح معلوم ہوتا ہے اور باوجود ان تاثیرات کے پیدا ہونے کے اُن کا نظر نہ آنا ایسا ہی سمجھنا چاہیئے کہ جان کا اور ہوا کا بدن پر کس قدر اثر ظاہر ہوتا ہے اور پھر دونوں کے دونوں معلوم نہیں ہوتے۔ ہاں آثار کے وسیلہ سے معلوم ہوتے ہیں۔ سو بعینہ یہی قصہ یہاں بھی موجود ہے۔ اور علیٰ ہذا القیاس یوں بھی سمجھ میں آتا ہے کہ اس دارِ دنیا کی تمام لذتیں کلفت آمیز ہیں کوئی راحت رنج سے خالی نہیں۔ اور تمام کلفتیں فی الجملہ موجب آرام بھی ہیں۔ اور علیٰ ہذا القیاس سب نفع کے کاموں میں کچھ نہ کچھ نقصان ہے اور سب نقصان کی باتوں میں کچھ نہ کچھ نفع ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ اور اگر مثال ہی کی ضرورت ہے تو دیکھئے گڑ میں ایک لذت ہے تو اُس کے ساتھ ایک کدورت بھی لگی ہوئی ہے اور وہ دو طریق سے معلوم ہوتی ہے ایک تو چینی اور مصری کے کھانے سے یعنی ان دونوں کو کھا کر معلوم ہوتا ہے کہ گڑ کی لذت بالکل صاف نہیں مکدر ہے۔ دوسرے پاخانہ کے پیدا ہونے سے یعنی اگر گڑ وغیرہ میں اجزاء عمدہ ہی ہوتے تو اُس میں سے پاخانہ ہرگز نہ نکلتا۔ ایسے ہی کریلہ میں تلخی کے ساتھ ایک ذائقہ بھی موجود ہے اور وہ بھی دو طرح سے معلوم ہوتا ہے۔ ایک تو ایلوا شاہترہ وغیرہ کے کھانے سے کیونکہ جس قدر اُن میں تلخی ہے کریلہ میں نہیں تو معلوم ہوا کہ کریلوں میں تلخی کے ساتھ کچھ اور ذائقہ کی بات بھی ہے اگر بالکل تلخی ہی ہوتی تو یہ تفاوت نہ ہوتا چنانچہ اہل فہم پر ظاہر ہے اور بے عقل نہ سمجھیں تو کیا شکایت ہے۔ دوسرے بعض مصالحہ کے استعمال کرنے سے وہ تلخی زائل ہوجاتی ہے اور پھر وہ ذائقہ پیدا ہوتا ہے کہ سب جانتے ہیں۔

جیسے لذت کی سب غذائیں پاخانہ کی پیداوار میں برابر ہیں فرق ہے تو مقدار ہی کا ہے یعنی کسی

غذا ہیں سے زیادہ پاخانہ نکلتا ہے اور کسی میں سے کم۔ ایسے ہی ہر تلخ بدمزہ کے ذائقہ میں بھی کسی کسی ترکیب سے فرق پڑتا ہے۔ اور بھی کچھ نہیں تو خاک میں ڈال دینے سے ہمرنگ خاک تو سبھی مزہ دار چیزیں بے مزہ ہو سکتی ہیں (چنانچہ ظاہر ہے) بہر حال اس میں کلام نہیں کہ ہر قسم کی چیزوں کا لذت دار ہوں یا بے لذت دار ہوں لذت اور تکلیف دونوں ہی سے خمیر ہے تو اس صورت میں اُن کے اجزار کا شیرازہ بھی جدا جدا لگے اپنی اپنی جگہ پہنچائیں گے مگر چونکہ یہ تقسیم راحت و رنج بھی اُس تقسیم نیکی و بدی میں داخل ہے۔ کیونکہ لذت بھلائی کے اقسام میں سے ہے اور رنج بُرائی کے تو ان کی اصل بھی وہی دو مقام ہوں گے جن کو بہشت دوزخ کہہ کے تعبیر کیا ہے اس لئے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ دنیا کی ہر قسم کی لذتیں اگرچہ عورتوں سے صحبت کرنا ہی کیوں نہ ہو بہشت میں پائی جائیں ہاں زیادہ ہو تو کچھ عجب نہیں اور علیٰ ہذا القیاس دوزخ میں دنیا کی ہر قسم کی تکلیفیں موجود ہوں البتہ اگر ان سے زیادہ بھی ہوں تو کچھ دور نہیں۔ دوسرے وہاں کی لذتیں اور کلفتیں گو یہاں کی لذتوں اور کلفتوں کے ہمرنگ ہوں پر یہاں کی لذتوں اور کلفتوں کو وہاں کی لذتوں اور کلفتوں سے کچھ نسبت نہ ہو کیونکہ نہ یہاں کی لذتیں خالص لذتیں ہیں۔ نہ یہاں کی تکلیفیں خالص تکلیفیں ہیں اور اس تقریر سے یوں ثابت ہوتا ہے کہ وہاں کی لذتیں اور تکلیفیں خالص لذتیں اور خالص تکلیفیں ہوں۔

بہر حال قیامت جس ہنگامے کا نام ہے وہ ہنگامہ صحیح ہے اور بہشت و دوزخ جن جن مکانوں کو کہتے ہیں ان کا ہونا بجا و درست ہے۔ اس لئے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ بطور آواگون کے بنی آدم کا ہمیشہ مختلف جونوں میں منتقل رہنا اور کبھی اس سلسلے کا منقطع نہ ہونا ایک عقیدۂ غلط ہے کہ بسبب کج فہمی بعض حکمار اور بعض مقتدایانِ ہنود کے بعض عوام کی طبیعت میں راسخ ہو گیا ہے یا متاخرین متقدمین کا مطلب نہیں سمجھے۔ اُنھوں نے شاید کسی ایسے واقعہ کا ذکر کیا ہو جو اس پیدائش سے اول ارواح پر گذرا ہے۔ چنانچہ ہم بھی اُس کی طرف اشارہ کریں گے۔ پر متاخرین اس کو بعینہ ایسا ہی قصہ سمجھ گئے ہوں۔ ہاں فی حد ذاتہ یہ امر ممکن ہے اس میں کچھ شک نہیں لیکن جبکہ بوجوہ مذکورہ اس عالم کا درہم برہم ہونا ضروری ہوا اور پھر اس پر انجام کار بہشت و دوزخ میں داخل ہونا ٹھیرا تو پھر سوا اس کے کہ آواگون کا ہونا ایک امر غیر واقعی ہو اور کیا کہا جائے۔

رد تناسخ

ہر چند بعد اس کے اس کی ضرورت نہیں کہ آواگون کے اثبات کے دلائل کو باطل کیا جائے۔ کیونکہ قیامت کے اثبات کی دلائل کو آواگون کے دلائل کا بُطلان آپ لازم ہے اور اُن کے بُطلان کو آواگون کا بُطلان اور قیامت کی حقیقت اور اُس کے دلائل کی صحت لازم نہیں لیکن مزید اطمینان طالبانِ تحقیق کے لئے مرقوم ہے کہ آواگون کی حقیقت اور صحت کے لئے مدعیانِ آواگون کے پاس بجز اس کے کوئی

دلیل نہیں کہ ہم بہت سے نیک بختوں اور نیک کام والوں کو دیکھتے ہیں کہ باوجود کثرتِ طاعت و عبادت و اجتناب افعالِ ناپسندیدہ مدت العمر تکلیفات میں گذارتے ہیں۔

اور علیٰ ہذا القیاس ہم اکثر بدبختوں اور بداطواروں کو دیکھتے ہیں کہ باوجودیکہ شب و روز امورِ ناگفتنی میں مشغول رہتے ہیں اُن کو تکلیف کی آنچ بھی نہیں آتی حالانکہ یہ بات سب کے نزدیک مسلّم ہے کہ نیکی قابلِ انعام اور بدی لائقِ سزا ہے سو یہ اُلٹا قصہ کہ اچھے ساری عمر تکلیفوں میں گذاریں اور بُرے تمام عمر گلچھرّے اُڑائیں بجز اس کے سمجھ میں نہیں آتا کہ ان لوگوں سے پہلے زمانے اور پچھلے جونوں میں ان کے احوال کے مناسب کام سرزد ہوئے ہیں یعنی تکلیف والوں نے بُرے کام کئے ہوں اور آرام والوں نے اچھے کام کئے ہوں۔ ورنہ زمانۂ حال کے لحاظ سے دیکھئے تو ان کے احوال کو اُن کے افعال سے کوئی مناسبت نہیں بلکہ اچھوں کے حق میں تو تکلیف کا ہونا سخت نامناسب معلوم ہوتا ہے۔ پھر اس جون کو اول ہی جون سمجھیں تو اس آرام کی جگہ تکلیف اور تکلیف کی جگہ آرام کے ہونے کی کیا وجہ نکلے گی۔ الحاصل بجز اس کے مدعیانِ آواگون کے پاس اپنے مطلب کے اثبات کے لئے کوئی دلیل نہیں اور یہ دلیل بھی اس زرق و برق سے میں نے ہی بیان کی ہے۔ ورنہ وہ تو اس طرح بیان بھی نہیں کر سکتے۔

سو اس دلیل کا حال یہ ہے کہ اہلِ فہم کے نزدیک مثبت مدعا نہیں ہو سکتی کیونکہ اتنی بات تو اس دلیل سے بھی نکلی کہ ایک جون کے افعال کی جزا سزا دوسری جون میں دی جاتی ہے۔

سو اول سے اول جون میں جو کچھ آرام و تکلیف بنی آدم کو پیش آئی ہوں گی اور بیشک پیش آئی ہوں گی کیونکہ کوئی انسان ان دونوں سے خالی نہیں رہ سکتا۔ خاصکر جینے کا آرام اور مرنے کی تکلیف۔

تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ کونسی جون کی کرتوت کی جزا سزا ہے۔ ہاں اگر زمانۂ گذشتہ میں اس سلسلہ کا غیر متناہی ہونا محال نہ ہوتا تو البتہ ممکن تھا کہ یوں کہہ بیٹھتے کہ اس سلسلہ کا کوئی اول ہی نہیں۔ اور جب اس سلسلہ کا غیر متناہی ہونا محال ہے تو اب بجز اس کے نہیں بن پڑتی کہ یوں کہا جائے کہ آرام و تکلیف کا جزا و سزا ہی میں منحصر رہنا کچھ ضرور نہیں بلکہ ممکن ہے کہ کسی اور مصلحت کے لئے ہو اور یہ بات بطور عقل و بحسب بھی معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ بنی آدم میں بہت سے آرام اور تکلیفیں قطع نظر اس کے جزا و سزا مدِ نظر ہو ایک کو دوسرے سے پہنچتی ہیں اولاد کے ساتھ جو کچھ رعایت مروّت احسان کئے جاتے ہیں خصوصاً ایامِ شیرخوارگی میں کوئی فرمائے تو کونسے عملِ خیر کی جزا ہے۔

اور علیٰ ہذا القیاس بوجہ تعلیمِ علم جو کچھ اولاد کو تکلیفیں دی جاتی ہیں خاصکر خود پڑھنے کی تکلیف کہ اس سے بڑھکر لڑکوں کے حق میں کوئی تکلیف نہیں وہ کونسے عملِ ناقص کی سزا ہے بلکہ یہ دونوں باتیں اولاد کے حق میں داخلِ تربیت اور پرورش ہیں۔ پھر جب بنی آدم کے حق میں بہت سے ایسے آرام و

تکلیف جو بظاہر بنی آدم سے پہنچتی ہیں جزاو سزانہ ہوئی۔ تو خدا کی طرف سے جو آرام و تکلیف پہنچتی ہیں وہ سب کے سب کاہیکو داخل جزاو سزا ہوں گے۔ بلکہ اُس کی طرف سے بدرجۂ اولی ایسے بھی آرام و تکلیف پہنچنی چاہئیں۔ جو داخل تربیت ہوں۔ کیونکہ حقیقت میں رب اور مربی تو وہی ہے بلکہ بندوں کی تربیت بھی حقیقت میں اُسی کی تربیت ہے اور بندے بیچ میں بمنزلہ آلہ کے ہیں۔ چنانچہ مکرر یہ مضمون اوپر واضح ہو چکا ہے۔ علاوہ بریں خداوند کریم مثل بنی آدم کے کسی نفع کا محتاج نہیں۔ جو اُس کے بڑھانے کے لئے کسی کو انعام دے۔ کسی ضرر سے اندیشہ مند نہیں جو آئندہ کی پیش بندی کے لئے کسی کو سزا دے ہاں البتہ بنی آدم احتیاج سے خالی نہیں بلکہ سراپا احتیاج ہیں۔ پھر جب اُن کی طرف سے ایک دوسرے کو قطع نظر جزاو سزا کے آرام و تکلیف پہنچ سکتے ہیں۔ تو خداوند کریم کی طرف سے بدرجۂ اولی بے جزا و سزا کے آرام و تکلیف کا پہنچنا ممکن معلوم ہوا۔ کیونکہ بڑا سبب جزاو سزا کا وہی امید اور وہی پیش بندی ہے۔ جو ہم نے عرض کیا بلکہ بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ جس کو جزاو سزا ہم کہتے ہیں وہ بھی حقیقت میں خدا کی طرف سے تربیت ہی ہے۔

غایت مافی الباب ہمارے لئے نہیں تو مجموعۂ عالم ہی کے لئے سہی کیونکہ مجموعۂ عالم بھی ایک شخص واحد ہے اور اُس کے لئے بھی ایک روح جداگانہ ہے اور بنی آدم کا بہشت اور دوزخ میں پہنچانا ایسا ہو جیسا غذا میں سے اجزاء عمدہ گوشت بنجاتے ہیں اور اجزاء فضلہ آنتوں میں رہ جاتے ہیں۔ اور یہ آنتوں میں رہنا تمام بدن کے لئے موجب تقویت ہوتا ہے۔ اگر آنتیں بالکل خالی ہو جائیں تو ضعف نمایاں پیدا ہو۔ اب ظاہر ہے کہ گوشت کا بنا دینا تو بدن کے لئے تربیت ہی ہے۔ آنتوں میں فضلہ کا دیر تک رہنا بھی تربیت سے خالی نہیں۔

ایسے ہی بعض بنی آدم کا بہشت میں داخل ہونا تو تمام عالم کے لئے داخل تربیت ہوتا ہی ہے بعضے بنی آدم کا دوزخ میں جانا بھی منجملۂ تربیت اور بمنزلۂ فضلہ کے آنتوں میں رہنے کے موجب تقویت ہو اور جب یہ امور اس وجہ سے داخل تربیت ہوئے تو ایسے ہی اگر یہاں کے بعضے آرام و تکلیف داخل تربیت ہوں تو کیوں انکار ہے۔ اور جب تک یہ گنجائش باقی ہے تو کیا ضرورت ہے کہ یہاں کے آرام و تکلیف کو پہلی جون کی جزاو سزا پر محمول رکھیں۔ بلکہ لازم یوں ہی ہے کہ تربیت پر یا اسی عالم کے افعال کی جزاو سزا کو محمول کریں کیونکہ عقل کے نزدیک اول تو یہ بات بہت مستبعد ہے کہ کوئی روح پہلے زمانہ کی ایام شعور کے وقایع کو ایسا بھول جائے کہ بالکل دل سے محو ہو جائیں۔ اور دل میں کسی بات کا اثر تک بھی باقی نہ رہے خاصکر وہ باتیں جن کی جزاو سزا میں فی الحال آرام و تکلیف اُٹھاتی ہے۔ کیونکہ وہ جزاو سزا بھی

کیا ہوئی جو اُس کو اپنے کیئے کی خبر بھی نہ ہو۔

اِس صورت میں تو لازم تھا کہ روح کو اپنے سب افعال پہلی جون کے یاد رہتے۔ بلکہ باوجود تکلیفوں کے عبادت کی طرف رغبت ہونے سے اُلٹی یہ بات نکلتی ہے کہ پہلے زمانہ میں بھی یہ شخص نیکوں کے زمرے میں معدود تھا۔ یعنی اس پیدائش سے پہلے بیشک اس کو کسی قسم کی تجلّی جناب باری کی میسّر آئی ہے جس کے سبب اس کے دل میں خدا کی اس قدر محبت جم گئی ہے کہ صدہا تکالیف اُٹھاتا ہے اور پھر بھی خدا ہی کی طرف جھکتا ہے ورنہ کسی چیز کی محبت بے دیکھے برتے پیدا نہیں ہو سکتی (اگر فرصت کم اور لکھنے کی جلدی زیادہ نہ ہوتی تو اس بات کو دلائل سے بھی ثابت کر دیتا کہ محبت بے دیکھے برتے نہیں پیدا ہوتی مگر چونکہ سب کا تجربہ اس بات پر شاہد ہے اور میں نے ایک رسالہ میں اس بات کو ثابت بھی کیا ہے اور بعض اوہام جو اس کے برخلاف پیدا ہوتے ہیں اُن کو اس رسالہ میں قلع قمع کر چکا ہوں تو اس لئے یہاں اتنے ہی پر اکتفا کرتا ہوں)۔

علیٰ ہذا القیاس باوجود آراموں کے امورِ ناگفتنی اور لایعنی میں مشغول رہنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس موقع میں جس میں شخص اول کو ایک قسم کی تجلّی میسّر آئی ہے۔ اس کو وہ بات نصیب نہیں ہوئی جو اس قدر احسانوں پر بھی خدا کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔

عہد الست

الغرض محبت اور عدم محبت کے اثر سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس پیدائش سے پہلے بعض ارواح کو یقیناً کوئی واقعہ ایسا پیش آیا ہے کہ اُس میں کم سے کم کسی قسم کی تجلّی میسّر آئی ہے۔

باقی اُس کے یاد نہ رہنے کا باعث یہ ہوا ہو کہ لحہ دو لحہ یا گھڑی دو گھڑی کے لئے یہ قصّہ پیش ہوا ہو۔ سو ایسے واقعات کا بھول جانا کچھ مستبعد نہیں۔ باایں ہمہ قطع نظر اس محبت کے کچھ کچھ اثر یادداشت اور بھی معلوم ہوتا ہے۔ یہ اکثر عالم بلکہ تمام عالم کا توحید میں متفق ہونا چنانچہ اوپر مذکور ہوا خود اسی وجہ سے زیادہ معلوم ہوتا ہے کہ کبھی یہ بات کان میں پڑی ہے۔ کیونکہ یہ بات سوا کان کے آنکھوں سے یا کسی اور حاسّہ سے دریافت ہو نہیں سکتی۔ باقی رہا دلائل سے معلوم ہونا سو اُس کا حال یہ ہے کہ ایک منہج سے توحید پر سب متفق ہیں۔ پھر جو کچھ کچھ فرقوں میں شائبۂ شرک اور فی الجملہ تعدد کا اقرار پایا جاتا ہے یہ سب دلائل ہی کا طفیل ہے۔ الغرض دلائل سے اتفاق متصور نہیں بلکہ اکثر اختلاف دلائل ہی سے پیدا ہوتے ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ دلائل سے مطلب تک پہنچنا ہر کسی کو نہیں آتا۔

القصّہ بجز اس کے کہ یہ بات کسی زمانہ میں یا کسی جون میں یا فقط روحِ مجرد کے کان میں پڑی ہو یہ اتفاق متصور نہیں ہو سکتا۔ مگر اس قدر ملحوظ رکھنا چاہئے کہ کان میں پڑنے سے فقط اتنا ہی مطلب ہے کہ وہ بات کسی دوسرے کی تعلیم سے حاصل ہوئی ہو (عام ہے کہ وہ تعلیم آواز سے ہو یا اشارہ سے یا کسی تحریر

کے وسیلہ یا اس طرح سے کہ ایک دل کی بات دوسرے کے دل میں ایسی طرح سے چلی جائے جیسے کسی کا عکس آئینہ میں منطبع اور منقش ہو جاتا ہے کیونکہ گونگا یا کوئی بولنے والا اگر کسی کو کوئی بات اشارہ سے بتلا وے تو اُسے بتلانا ہی کہتے ہیں۔

بہر حال یہ بات سُنی ہوئی معلوم ہوتی ہے سو عجب نہیں کہ تجلّی مذکور کا وقت اور اس بات کے استماع کا وقت ایک ہی ہو اور اس زمانہ میں اگر بطور جون کے یہ کیفیت گذری ہو تو اس جون سے وہ جون اس قسم کی نسبت رکھتا ہو جیسے ماں کے پیٹ میں رہنے کا زمانہ یعنی جیسے اس جون کے لئے ماں کے پیٹ میں نطفہ کا بڑھنا اور آدمی بننے کا زمانہ بمنزلہ مقدمہ اور سامان کے ہے کوئی جون جدا گانہ نہیں اور یہ جون اُس کی نسبت کچھ زمانہ جز اور مزا نہیں۔ ایسے ہی وہ جون بھی اس جون کے لئے ایک مقدمہ اور سامان ہو زمانہ جزا و سزا نہ ہو اتنا فرق ہو کہ وہ مقدمہ اوّل اور سامانِ قدیم ہو اور یہ مقدمہ ثانی اور سامانِ جدید ہو اور اس میں کچھ دشواری نہیں کہ ایک چیز کے لئے بہت سے سامان ہوں۔ بلکہ اس جون میں بھی اکثر چیزوں کے سامان متعدد ہوتے ہیں ایک کھیتی کو دیکھئے کہ کتنے سامانوں کی ضرورت ہے اور پھر ہر ایک کے استعمال کا زمانہ جدا جدا ہے کوئی اوّل کام میں آتا ہے کوئی بعد میں۔ معہذا اکثروں کا یہ حال دیکھنے میں آیا ہے کہ مطلب حق اُن کے دل میں آیا ہے تو پھر با یں وجہ کہ ایک اجمال سا ہوتا ہے خوب وضاحت پیدا نہیں ہوتی۔ نورِ دلائل سے وہ بات خوب واضح ہو جاتی ہے اس سے یوں ثابت ہوتا ہے کہ پہلے زمانہ میں اُن امور کی اُس شخص کو اطلاع ہوئی ہے کیونکہ دلائل کے وسیلہ سے دل میں کوئی بات نئی پیدا نہیں ہوتی۔ وہی بات دل نشین اور واضح ہو جاتی ہے اور شاید اسی لئے کہا کرتے ہیں کہ فلانی بات واضح ہو گئی۔

علیٰ ہٰذا القیاس بعضے علوم جیسے دو دونی چار ایسے ہیں کہ انھیں یوں نہیں کہہ سکتے کہ یہ علوم بھی فلانے زمانے میں پیدا ہوئے ہیں اسی سے پہلے حاصل نہ تھے بلکہ بالیقین یوں معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء روح ہی سے یہ بات حاصل ہے اور کسی علم کے حاصل ہونے کے معنے یہی معلوم ہوتے ہیں کہ اُس کا معلوم پیشِ نظر ہو جائے اس لئے لاجرم اس قسم کے علوم کی معلومات کسی زمانہ میں عقل کے پیشِ نظر ہوئی ہوں گی اور اُس وقت کی کیفیت مفصلاً یاد نہیں رہی ایک مجمل لگاؤ باقی ہے۔ اسی لئے جہاں اس قسم کی کوئی بات کان میں پڑتی ہے تو بے تامل ہر کوئی مان اُٹھتا ہے۔ بہر حال ان وجوہ سے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ایک زمانہ میں کوئی ہنگامہ اس قسم کا پیش آیا ہے جس کے آثار یہ امورِ مذکورہ ہیں۔

اور وہ ہنگامہ ایک تو بوجہ قلتِ زمانہ یاد نہ رہا ہو۔ کیونکہ جو بات تھوڑی دیر کے لئے ظہور میں آتی ہے وہ تھوڑی ہی دیر یاد بھی رہتی ہے۔ خاصکر لڑکپن کے زمانہ میں۔ دوسری جو بات زمانہ لڑکپن سے بلکہ اس عالم کے موجود ہونے سے بھی مقدم ہو وہ بدرجہ اولیٰ یاد نہ رہے گی لیکن تاہم کچھ نہ کچھ اتنا یادداشت باقی ہے

ہاں اگر آواگون کے قائل ہو جیئے تو سخت دشواری پیش آتی ہے۔ کیونکہ بنی آدم کو اس جون میں زمانۂ دراز گذرتا ہے اور اکثروں کو تو نوبت جوانی اور بڑھاپے کی پہنچتی ہے اور لڑکپن کے زمانہ سے گذر جاتے ہیں اور صدہا وقائع بھی اس قسم کے پیش آتے ہیں کہ دل میں نقش کالحجر ہو جاتے ہیں۔ پھر بالکل یاد نہ رہنے اور دل سے محو ہو جانے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔

اور بایں ہمہ اس کے قائل ہونے کی کوئی ضرورت بھی نہیں۔ اول تو آرام و تکلیف کے سبب سوا جزا و سزا ہونے کے اور بھی بہت سے ہو سکتے ہیں۔ (چنانچہ پہلے مرقوم ہوا)۔

دوسرے اگر جزا و سزا ہی کہئے تو اس میں کیا مشکل ہے کہ اسی عالم کے افعال کی جزا و سزا ہیں چنانچہ بعض مواقع میں تو یہ بات خود ظاہر ہے۔ مثلاً اگر کوئی زہر کھا لیتا ہے تو مر جاتا ہے اور اگر کوئی تریاق استعمال کرتا ہے تو اچھا ہو جاتا ہے۔ کوئی شخص کسی زبردست کے ساتھ کچھ بُرائی کرتا ہے تو انجام کار نقصان اٹھاتا ہے۔ اور کسی امیر صاحب مروت کے ساتھ کچھ سلوک کرتا ہے تو بہت سا کچھ کما لیتا ہے۔ اب سب جانتے ہیں کہ یہ آرام و تکلیف ہی عالم کے افعال کی جزا و سزا ہیں اگر ایسے ہی اور افعال بھی اس قسم کے ہوں کہ اُن کا ثمرہ یہیں مترتب ہوتا ہو (اور بہ نظرِ حقیقت یوں معلوم ہوتا ہے کہ بیشک یہیں مترتب ہوتا ہے) تو کیا حرج ہے۔ غایت مافی الباب یہیں یہ بات معلوم نہ ہو کہ وہ کونسے اعمال و افعال ہیں جن کی جزا و سزا میں یہ آرام و تکلیف اُٹھانی پڑتی ہیں۔ سو یہ بات قائلینِ آواگون کے نزدیک تو کچھ بے موقع اور نامناسب نہیں کیونکہ وہ تو تمام جزا و سزا کی نسبت اسی بات کے قائل ہیں کہ جن افعال کی وہ جزا و سزا ہیں وہ یاد نہیں رہے۔ باقی رہی یہ بات کہ عقل کے نزدیک اُن افعال کا یاد رہنا ضروری ہے جن پر جزا و سزا مترتب ہو۔ اس لئے وہ لوگ جو پابندِ عقل ہیں وہ اِن امور کو بہ نسبت افعالِ سابقہ کے جزا و سزا نہ کہیں گے بلکہ ان آرام و تکالیف کو ثمراتِ اعمالِ سابقہ کہیں گے اور اُس کی ایسی مثال ہو گی جیسے کسی کے سر میں یا ران میں یا پنڈلی میں کوئی دُنبل نکلتا ہے تو وہ ایامِ گذشتہ کی غذاؤں کا ثمرہ ہوتا ہے۔ گھڑی دو گھڑی کے کھانے سے دُنبل پیدا نہیں ہوتا۔ اس لئے اکثر اوقات وہ کھانے یاد بھی نہیں رہتے اور اس یاد نہ رہنے سے کچھ نقصان بھی نہیں۔ کیونکہ دُنبل کا نکلنا عرف میں اُس غذائے سابق کی سزا نہیں گنی جاتی۔ البتہ اُس دُنبل کو اُس غذا کا ثمرہ اور اثر کہتے ہیں۔ اسی طرح یہاں کے آرام و تکالیف کو بھی کسی غذا یا کسی حرکت کا ثمرہ سمجھئے تو کچھ مشکل نہیں۔ ہاں اتنی بات باقی ہے کہ صورتِ مفروضہ میں یوں فرض کیا ہے کہ باوجود کثرتِ طاعات پھر تکالیف میں گذرتی ہے تو اس صورت میں بظاہر ایسی کوئی بات نہیں ہو سکتی جو قابلِ سزا ہو یا اُس کا ثمرہ بُرا ہو۔ اس کا جواب اوّل تو یہ ہے کہ ایسے انسان جن کو کسی طرح کسی بُرائی کا مرتکب کہہ سکیں ہوتے ہی نہیں

جن کو ہم نیک کہتے ہیں اُن کو باعتبار غلبۂ نیکی اور خوبی کے زیادتی کے کہتے ہیں۔ تھوڑا بہت مدت العمر میں ہر کسی سے قصور ہو جاتا ہے۔ گو وہ قصور بمقابلہ نیکیوں کے عدم محض شمار ہو یہاں تک کہ یہ جملہ ضرب المثل ہی ہو گیا ہے کہ الانسان مرکب من الخطاء والنسیان۔

اور بوجہ دلائل دیکھئے تو یہ بات مسلّم الثبوت ہے پر کیا کروں فرصت نہیں از کیار کے لئے اتنی تنبیہ بہت ہے کہ انسان کی روح نیکی اور بدی سے مرکب ہوتی ہے۔ (چنانچہ اوپر ابھی مرقوم ہوا ہے) اور بدن انسان کے اربع عناصر سے (جو باہم متخالف ہیں) مرکب ہونے سے اور خارج کی اشیاء متخالفہ (مثل ملائکہ اور شیاطین اور آب و خاک وغیرہ) کی تاثیروں کی آمد سے (جن کا مفصل حال معلوم ہو چکا ہے) یہ بات خدا نے چاہا تو بخوبی واضح ہو جائیگی معہذا جب ثمرہ ہی کہا۔ تو بعضی اچھی باتوں سے اگر بعضے ثمرات ناکارہ حاصل ہوں تو کچھ بعید نہیں عمدہ غذاؤں کے کھانے سے جیسی لذت حاصل ہوتی ہے۔ ویسی ہی بعضی بیماریاں اور پاخانہ پیشاب کی کدورتیں بھی تو حاصل ہوتی ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس بعضے افعال نیک سے اگر بعضی تکالیف پیدا ہوں تو کچھ مشکل نہیں اسی طرح پر افعال بد کو سمجھئے۔

القصہ ان وجوہ سے سب کو متحقق ہو گیا ہے کہ دلائل اثبات آواگون کی دلائل کیا ہیں فقط اٹکل کے تیر ہیں وہ بھی نشانہ پر نہ بیٹھے اور ماسوا اس کے اور بھی ان دلائل کے ابطال کی دلائل ذہن نارسا میں موجود ہیں مگر باندیشہ تطویل اور بلحاظ فرصت قلیل اسی پر اکتفا کر کے ایک شبہ کا جواب جو عجب نہیں کہ کم فہموں کو اس موقع میں پیش آئے۔ لکھتا ہوں وہ شبہ یہ ہے کہ :۔

مسئلۂ تقدیر

دلائل توحید سے جیسے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ خداوند کریم ایک ہے ایسے ہی یہ بھی ثابت ہوا ہے کہ تمام کائنات خدا کی پیدا کی ہوئی ہے یہاں تک کہ افعال بھی۔ اور اب یہ بات ثابت ہوئی کہ قیامت نیک و بد کے جدا کر دینے کو کہتے ہیں اور بنی آدم کی نیکی اور بدی اعمال نیک و بد پر موقوف ہوئی۔ سو اول تو یہی بات مسلّم نہیں کہ اعمال میں فرق نیک و بد ہو۔ دوسرے اگر ہے بھی تو خدا کو اس تفریق کی کیا ضرورت ہوئی۔ سب کو یکساں اچھا ہی کیوں نہ بنایا۔ اس تفریق میں کیا حکمت ہے۔ مگر چونکہ کسی فعل کی حکمت فاعل کو اول ملحوظ ہوتی ہے تو اول اسی تقریر کیجئے جس سے کچھ کچھ بیان حکمت تفریق مذکور ہو جائے۔ بعد ازاں اس کا اثبات کیا جائے گا کہ واقعی افعال و اعمال میں فرق نیک و بد ہے۔ سو اول تو سُنئے کہ واقعی بیشک و شبہ خدائے جن و بشر ہی خالق خیر و شر ہے۔ پر یہ ظاہر کے فاعل یعنی انسان اور حیوان، فرشتے، دیوتا، نبی، ولی سب اپنے کاموں میں اُس کے سامنے ایسے ہیں جیسے پتلی۔ پتلی والے کے سامنے۔ ظاہر میں تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ پتلی کام

کرتی ہے۔ پر جاننے والے جانتے ہیں کہ اس پتلی سے یہ کام کوئی اور لیتا ہے۔ بادشاہ کی پتلی سے بادشاہ کا کام اور وزیر کی پتلی سے وزیر کا کام اور پیادہ کی پتلی سے پیادہ کا کام۔ علیٰ ہذا القیاس اب وہ اس ترتیب کو بدلدے اور بادشاہ وغیرہ سے وزیر وغیرہ کا کام لینے لگے تو ہو سکتا ہے۔ اور کسی پتلی کو گنجائش انکار نہیں پر مناسب یوں ہی ہے کہ بادشاہ سے بادشاہ کا کام وزیر سے وزیر کا کام لے۔ پھر پیادہ وزیر کی پتلی کی یہ طاقت نہیں کہ جو اُس کے سامنے دم مارے اور کہے کہ مجکو بادشاہ کیوں نہ بنایا۔ اس لئے کہ سب کا بادشاہ ہونا تو ممکن ہی نہیں جو سب بادشاہ ہوں تو کوئی بھی بادشاہ نہ ہوئے۔ کیونکہ رعیت سے بادشاہ ہوتا ہے جب رعیت نہیں تو بادشاہ بھی نہیں۔ اس صورت میں جسے اُس کا جی چاہے گا بادشاہ بنائے گا جسے جی چاہے گا وزیر۔ جس سے چاہے گا بڑے کام لے گا' جس سے چاہے گا چھوٹے۔ جس سے چاہے گا بھلے کام لے گا' جس سے چاہے گا بُرے۔ جب پتلیوں میں باوجودیکہ وہ بھی ویسی ہی مخلوق ہیں جیسے خود پتلی والا کسی کو بہ نسبت پتلی والے کے مواخذہ نہیں ہو سکتا تو مخلوق کو خالق سے کیونکر محاسبہ اور مطالبہ ہوگا؟

یہ بات وہاں ہوتی ہے جہاں کچھ اپنا کسی کے ذمہ آتا ہو خدا کے ذمہ کسی کا کچھ نہیں آتا۔ اب اس مثال سے سمجھنے والے سمجھ ہی گئے ہوں گے کہ بُروں کو یہ نہیں پہنچتا۔ جو یوں کہیں کہ خدا نے ہمیں ایسا کیوں نہ بنایا۔ اور یہ بھی سمجھ گئے ہوں گے کہ جیسے کارخانۂ سلطنت کا بغیر بادشاہ اور وزیر و رعیت کے برقرار نہیں ہوتا ایسے ہی خدا کی خدائی بھی بے نیک و بد کے پیدا کئے ناقص رہتی ہے۔ یہ نیک و بد کا فرق اور بُرے بھلے کی تمیز ہماری نسبت ہے خدا کی نسبت سب یکساں ہے۔ گلشن اور گلخن دونوں بہ نسبت آفتاب کے یکساں ہے۔ وہ جیسا وہاں چمکتا ہے ویسا ہی یہاں۔ معہٰذا بُری چیز اگر بُری ہے تو اپنے لئے ہے۔ پر سارے عالم کی نسبت ایسی سمجھو جیسے معشوقوں کے رخسار بہ نسبت خالِ سیاہ اور زلفِ سیاہ کے۔ کہ یہ دونوں اپنے آپ گو بُری شکل ہیں پر رخسارِ محبوب کے حسن کو دوبالا کر دیتے ہیں۔ اب بدون اس کے چارہ نہیں کہ اگر کوئی بھلا کام ہم سے بن پڑے تو خدا کا شکر کریں کہ ہمیں اچھی چیز دی اور اگر بُرا کام ہم سے سرزد ہو تو چون و چرا نہ کریں۔ کیونکہ ہم بھی اُس کے اور بُرے بھلے کام بھی اُس کے ہم کو بُرے کاموں کے مناسب دیکھا تو ہم سے کرا لیا۔ پاخانہ میں جو اہل مکان پاخانہ پھرتا ہے اور شہ نشین میں بیٹھتا ہے تو شہ نشین نے کوئی کام قابلِ انعام نہیں کیا اور پاخانہ نے کوئی تقصیر نہیں کی پر مناسب یوں ہی ہے کہ وہاں پاخانہ پڑے اور یہاں جلوس ہو اس لئے ہم کو چاہئے کہ ڈرتے رہیں۔ کبھی ایسا نہ ہو کہ جیسے پاخانہ کو سکھا کر آگ میں جھونک دیتے ہیں ہمیں بھی اسی طرح دوزخ میں نہ جھونک دیں۔ گوہ گوبر کی تقصیر سوا ناپاک ہونے کے اور کیا ہے؟۔ اسی طرح بُروں کی تقصیر سوا بُرے ہونے کے اور کچھ نہیں۔ اگر ہم ڈرتے رہیں تو کچھ عجب

نہیں کہ جیسے گندگی سے کھیت کا کھات بناکر گلاب کا پھول پیدا کر دیتے ہیں ہمارے بُرے کام سے بھی کوئی نیک کام پیدا کر دیں اور بدکام سے نیک کام کے پیدا کرنے کی ایسی مثال ہے جیسے کسی نے چوری کی اور وہ چوری ثابت ہوگئی اور اُس پر اُس کو سزا ہوئی اور چار طرف سے لوگوں نے اُس کو لعنت ملامت کیا اور اُس کو جو اس سے ندامت ہوئی تو اُس نے پھر اُس کام کے نہ کرنے کا اپنے دل میں پکّا عہد کیا اور اُس کی مکافات کے لئے کچھ اور اچھے اچھے کاموں کی عادت کی تو اس صورت میں حقیقت کو دیکھیے تو یہ عادتِ نیک اُسی چوری سے پیدا ہوئی۔

الغرض یہ مقام خوف ہے کہ ہم بے بس اور بے اختیار ایک بڑے صاحبِ اختیار کے قبضہ میں آئے ہوئے ہیں اور اس کے ہاتھ تلے دبے ہوئے ہیں دیکھیے کیا کر بیٹھے اور کس کام میں لگادے۔ مثل قیدیوں کے چکی پسوائے یا سڑک کھدوائے یا بان بٹوائے۔ اور جب یہ سمجھ کر خوف ہوگا تو اُس کی تمنّا ہوگی کہ ہم سے خدا کسی طرح اچھے کام لے اور بُرے کام سے بچائے اور جب یہ تمنا ہوگی اور اُدھر رغبت ہوگی تو بے اختیار اچھے کاموں کا ارادہ پیدا ہوگا اور جب ارادہ پیدا ہوگا تو قدرت اور طاقت سے جو انسان کے ہاتھ پاؤں وغیرہ جسم میں رکھی ہے تمنّا کے موافق کام لے گا۔ الغرض خوف سے تمنّا اور تمنا سے ارادہ اور ارادہ سے قدرت اور قدرت سے کام ایسے پیدا ہوں گے جیسے روئی کے گودام میں کسی نے دیکھا ہو کہ ایک کل سے دوسری کل چلتی ہے اور دوسری سے تیسری اور تیسری سے چوتھی اور علی ہذا القیاس یہاں تک کہ اخیر کی کل سے جو کام مہتمم کارخانہ کو منظور ہوتا ہے ظاہر ہوتا ہے۔ الغرض انسان کے ہاتھ پاؤں اس گودام کی اخیر کل ہے اور مہتمم کارخانہ خدا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ خدا کے خالقِ خیر و شر جاننے سے بے قید و بے لگام وہی ہوتے ہیں جو پوری بات نہیں سمجھتے اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ جیسے گوہ گوبر مناسب آگ کے ہے اور عطر مناسب نفیس کپڑوں کے ایسے ہی بُرے کام بُرے انجام کے مناسب ہوں گے اور بھلے کام بھلے کے وہ عمل میں دونے چالاک ہو جاتے ہیں۔

اعمال بھلے اور بُرے ہوتے ہیں

مگر یہاں شاید کسی کو یہ خیال آوے کہ خوف تو اُس کو ہوتا ہے کہ جو بھلے بُرے کو جانتا ہے اور اُن کے انجام کو پہچانتا ہے اور جو بھلائی بُرائی کو مانتا ہی نہیں وہ کیا ڈرے۔

سو مہربان من یہ شبہ بظاہر بہت کٹھن ہے۔ پر اُس بے نیاز کی عنایت سے کیا عجب ہے کہ مثل پہلی باتوں کے اس کو بھی سمجھادے اور بہکے ہوؤں کو ٹھکانے لگادے۔

دلیل اول

اب عرض یہ ہے کہ یہاں بھی بدستور سابق یوں سمجھنا چاہیئے کہ سارے جہان کا اتفاق ہے کہ بعضے کاموں کو بُرا سمجھتے ہیں اور بعضوں کو بھلا۔ اگر یہ بات بالکل غلط ہوتی تو یوں نہ ہوتا۔ ہاں اگر اختلاف ہے تو اُس کی تفصیل اور تعیین میں ہے۔ یعنی کوئی کسی کو اچھا سمجھتا ہے کوئی کسی کو بُرا۔ اگر ایک مسلمانوں کی باتوں کو اچھا جانتا ہے تو دوسرا اُن پر طعن کرتا ہے اور نصرانیوں کے طریقہ کو مانتا ہے

اگر ایک سراؤگیوں کے طرز و انداز کو پسند کرتا ہے تو دوسرا بشنوئیوں کا دم بھرتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس پر سب کے سب کسی بات کے اچھے ہونے اور کسی کے بُرے ہونے کے قائل ہیں۔ الغرض اس اختلاف سے بہت اچھی طرح یہ ثابت ہوا کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بعضے کام اچھے اور بعضے بُرے ہیں ورنہ یہ اختلاف ہی کیوں ہوتا۔ سو ہم کو اس جگہ فقط اپنی ہی بات سے مطلب ہے۔ باقی رہا یہ اختلاف سو اس کا فیصلہ خدا کو منظور ہے تو آگے کیا جائے گا۔

دلیل دوم

معہذا ہم اس عالم میں جس چیز کو نظر اُٹھا کر دیکھتے ہیں تو ایک حکمتوں کا مجموعہ نظر آتا ہے پر بمنزلہ آلات کاریگروں کے جو ہے سو اُس سے کوئی نہ کوئی غرض خاص متعلق ہے کہ اُسی کی کمی زیادتی پر اُس چیز کا کمال اور نقصان منحصر ہے گو اور کام اُس سے بخوبی نکلتے ہوں مثلاً بسولہ سے اصل مقصود لکڑی کا تراشنا ہے سو اس بات میں اگر وہ اچھا ہے تو اچھا ہے اور اگر اُس کا لوہا نرم ہو یا اُس کی آب تیز نہ ہو یا اس کا خم اور چوڑاؤ جیسا چاہیئے ویسا نہ ہو تو اُس بسولہ کو ناقص کہنے لگتے ہیں۔ اگرچہ اُس سے مونگری اور ہتوڑی اور لٹھ کا کام بخوبی نکل سکتا ہو۔ اب غور کیجیئے کہ گھوڑے پر اگرچہ مثل گدھے کے گون لاد سکتے ہیں اور مثل گائے بکری کے اُس کو ذبح کر کے کھا سکتے ہیں اور اُس کا دودھ پی سکتے ہیں پر ان چیزوں کے ہونے نہ ہونے پر کچھ اُس کی بھلائی اور بُرائی اور کمال و نقصان موقوف نہیں جس چیز پر اُس کی خوبی اور بُرائی منحصر ہے وہ اُس کی رفتار ہے اگر اُس میں اچھا ہے تو اچھا ہے اور اُس میں بُرا ہے تو بُرا ہے۔ دودھ کی زیادتی اور گوشت کی فربہی اور بوجھ اُٹھانے کو کوئی نہیں دیکھتا۔ اسی طرح گائے بھینس سے مقصود اعظم دودھ ہے۔ اُنکی تیز رفتاری اور رقد مبازی اور بارکشی پر کسی کو نظر نہیں ہوتی۔ گلاب کی خوشبو اور رنگ پر مدار ہے۔ ذائقہ سے کچھ غرض نہیں۔ اور آنب کے ذائقہ سے سروکار ہے رنگ اور خوشبو سے چنداں مطلب نہیں۔ کتاب کو گو انسان تکیہ بنا سکتا ہے پر غرض اصلی پڑھنا ہے۔ کپڑوں کو جلا کر گو روٹی پکا سکتے ہیں لیکن اصل مطلب پہننا ہے۔

الغرض ہر چیز سے ایک مقصود اہم اور مطلب اعظم ہے کہ اسی پر اُس کی بھلائی بُرائی منحصر ہے اسی طرح انسان کو بھی سمجھیئے۔ پر وہ بات جس پر اُس کی بھلائی اور بُرائی موقوف ہو وہ کیا ہے؟ - یہ کم فہم اپنے فہم نارسا کے موافق عرض کرتا ہے اگر وہی ہو تو فبہا ورنہ جو اور سب صاحبوں کے نزدیک قرار پائے وہ سہی مجھے کیا انکار ہے کیونکہ جو میرا مطلب ہے اس سے نہ سہی اُس سے نکل آئے گا۔

الغرض فہم نارسا میں اس کم فہم کے یوں آتا ہے کہ انسان ایک معجون مرکب ہے کہ چند مفردات سے اسے ترکیب دیکر

لہ خلاصہ کلام شریف یہ ہے۔ عالم کی ہر چیز اگرچہ مجموعہ حکم معلوم ہوتی ہے۔ مگر ہر چیز سے ایک مقصود ہے کہ اُس کی مطابقت اور غیر مطابقت پر بھلائی بُرائی کا توقف ہے۔ اور عقل جیسا کہ قوت عمل کے لئے حاکم ہے ایسے ہی تمیز نیک و بد بھی اُس کا فرض ہے۔ بس اگر نیک و بد نہ ہو تو تمیز کس چیز کی ہو گی ۱۲ +

بنایا ہے۔ اول تو عقل جو سب میں جزوِ اعظم ہے۔ دوسرے شوق یا خوف۔ تیسرے ارادہ اور اختیار۔ چوتھے قدرت اور طاقت۔ پانچویں یہ ہاتھ پاؤں آنکھ ناک وغیرہ کوئی ایسا فردِ بشر نہیں کہ جس میں یہ پانچ باتیں نہ ہوں۔ ہاں کمی زیادتی کا فرق ہوتا ہے اور اگر کسی میں نہ ہوں تو وہ انسان نہیں تصویرِ انسان ہے۔

سو عقل سے غرض اصلی نیک و بد کی تمیز اور بھلے برے کا پہچاننا ہے اور شوق کا کام پہلی بات کی طرف ارادہ کا ابھارنا ہے اور خوف کا کام بری بات سے ارادہ کا ہٹانا ہے اور ارادہ کا کام قوت سے خدمت لینی اور قوت کا کام ہاتھ پاؤں سے بیگار لینی مگر ان سب کی اصل دو باتیں ہیں۔ ایک تو وہی عقلِ مذکور۔ دوسرے وہ جو ہر کہ جس سے عمل ہو سکے۔ چونکہ اخیر کی چار باتیں اسی غرض کے لئے ہیں اس لئے ان سب کو ملا کر ہم ایک نام یعنی قوتِ عمل تجویز کرتے ہیں۔ بالجملہ عقل اور قوتِ عمل میں رابطہ حاکم اور محکوم کا سا ہے کہ حاکم بالادست اعنی خالقِ عالم نے اول کو حاکم اور دوسرے کو محکوم بنا دیا ہے۔ اور اگر کبھی قوتِ عمل، خواہش خلافِ عقل کے غلبہ کے سبب عقل کی تعمیلِ احکام میں قصور کرے تو عاقلوں کے نزدیک اس سے عقل کی درماندگی اور نفع کا حاصل نہ ہونا اور نقصان کا پہنچنا لازم آئے گا۔ منصبِ حکومت نہیں جاتا رہتا۔

اب سنئے کہ جب عقلِ مفرد کا کام تمیز و تعیینِ نیک و بد ٹھیری اور قوتِ عمل کا کام عمل کرنا تو اول کی حکومت اور دوسرے کی محکومی کی لحاظ سے مجموعہ مرکب کا کام نفع کے کام کرنے اور نقصان کے کاموں سے بچنا ٹھیرا تو اس صورت میں بیشک بعضے کام بھلے اور بعضے برے ہوں گے ورنہ عقل کس کو تمیز کرے گی اور قوتِ عمل کس بات میں عقل کی تابعداری کرے گی۔

لطیفہ[1] اس جگہ سے ایک لطیفہ معلوم ہوا وہ یہ ہے کہ قوتِ عمل عقل کے سامنے بمنزلہ قلم کے کاتب کے آگے یا بمنزلہ بسولہ کے بڑھئی کے مقابلہ میں ہے تو جیسے قلم یا بسولا اپنے لئے کچھ نہیں کرتے نفع نقصان ان کے کاموں کا جو کچھ ہے کاتب یا بڑھئی کو پہنچتا ہے۔ اور اگر کسی کام میں قلم ٹوٹ جاتا ہے یا بسولا جھڑ جاتا ہے تو اول تو وہ ایسے کام ہوتے ہیں کہ جو مقصودِ اصلی قلم اور بسولے سے نہیں۔ ہاں مقصودِ اصلی کے حاصل کرنے میں بھی البتہ فی الجملہ نقصان پیش آتا ہے۔ معہذا دونوں صورتوں میں عاقلوں کے نزدیک بڑھئی اور کاتب ہی کا نقصان ہے قلم اور بسولے کا عقل کے نزدیک کچھ نقصان نہیں۔ کیونکہ نفع و نقصان بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ راحت و رنج سے تعلق رکھتا ہے۔ قلم اور بسولا ان دونوں سے پاک ہیں۔ اسی طرح قوتِ عمل جو کام کرتی ہے حقیقت میں اپنے لئے نہیں کرتی۔ بلکہ اصل میں تمام عقل کا یا جان کا کہ جس کے سامنے عقل بمنزلہ وزیر مشیر کے ہے، نفع نقصان ہوتا ہے مگر تاہم طرفین میں اس طرح کا رابطہ مستحکم ہے کہ ہر ایک کو دوسرے کا اثر پہنچتا ہے۔ قوتِ عمل اور اس کے تابعین یعنی

---

[1] اس بالطف لطیفہ میں عقل اور عمل کا باہمی تعلق ایک کا دوسرے سے تاثر روحانی طب اور امراض نیکی اور بدی کا ازلی ہونا۔ فعل صحیح اور عقل صحیح میں مطابقت غذائے اصلی روح میں فرق۔ روحانی وبا۔ تناسخ ادیان کا امکان بیان کیا ہے۔ ناظرین محترم ان تمام مضامین کو اخذ کر سکتے ہیں ۱۲

بدن کے اجزا ر پر۔ تو عقل اور جان کی کم سے کم حکومت کا اثر پڑتا ہے یعنی قوتِ عمل عقل کے اشاروں پر چلتی ہے جیسے قلم پر کاتب کا یہ اثر پڑتا ہے کہ بے اختیار ہلنے لگتا ہے۔ اور کبھی اُس سے زیادہ بھی ہوتا ہے۔ جیسے غصہ کے وقت چہرہ کا تمتمانا اور آنکھوں کا سُرخ ہو جانا اور خوف کے وقت تھرتھرانا اور رنگ کا اُڑ جانا غور سے دیکھئے تو یہ اثر کچھ فرمانبرداری کی قسم میں سے نہیں بلکہ یہ تعلق اور رشتہ داری پنہانی کا اثر ہے حکومت کا اثر نہیں حکومت کے واسطے ارادہ لازم ہے اس کی تو ایسی مثال ہے جیسے کوئی لرزتے ہوئے ہاتھ میں قلم پکڑے تو بیشک وہ قلم بھی اُسی طرح ہلے گا مگر یہ اُس قسم کا ہلنا نہیں کہ لکھتے وقت اُس کو ہلاتے ہیں۔

اسی طرح قوتِ عمل کی جانب سے بھی عقل اور روح کو دو طرح کا اثر پہنچتا ہے ایک تو وہی نفع نقصان کہ جس کے لئے جان و عقل کی قوتِ عمل پر حکمرانی تھی۔ دوسرے وہ رنج و راحت جو کیفیاتِ بدنی سے بے اختیار عقل و روح کو حاصل ہوتے ہیں۔ پاخانہ پیشاب، میل کچیل کے وقت جو نفیس طبعوں کو کدورت اور بخار و درد سر وغیرہ میں جو روح کو کلفت ہوتی ہے اور بدن کی صفائی کی لذت اور عافیت کی راحت سب اسی قسم سے ہیں ان سب صورتوں میں عقل و روح کی حکومت کو کچھ دخل نہیں۔

بالجملہ جیسے دو قسم کے اثر عقل و روح سے قوتِ عمل کے جانب آتے ہیں۔ اسی طرح دو قسم کے نفع نقصان اس طرف سے عقل و روح کو پہنچتے ہیں۔ ماسوا اس کے عالم میں ہم جس طرف نظر ڈالتے ہیں اختلافِ طبائع اس قدر نظر آتا ہے کہ اختلافِ مذہب بھی اُس کے سامنے گرد ہے۔ ایک چیز اگر ایک کے حق میں موجبِ حیات ہے، تو دوسرے کے لئے وہی سامانِ ممات ہے۔ جو ہوا کے دم بھرتے ہیں اور سانس لیکر جیتے ہیں۔ پانی سی نفیس چیز میں کہ جس کا قطرہ قطرہ حیوانات ہوا کے حق میں بھی گوہر بے بہا ہے۔ تھوڑی سی دیر میں غرقاب فنا ہو جائیں اور مچھلی وغیرہ دریائی جانوروں کی ہوا میں دو چار ساعت میں جان ہوا ہو جائے۔ الغرض ایک شے ایک کے لئے نافع تو دوسرے کے واسطے وہی مضر ہے۔ ہر ایک کے نافع اور مضر جُدے جُدے ہیں۔ اس قیاس پر روح اور عقل کے نافع اور مضر بھی بلاشبہ جدے ہوں گے۔ جب یہ بات ثابت ہو چکی تو اب اس ناقص الفہم کی ایک اور بھی گذارش بغور سُنئے۔

طب روحانی اور امراض باطنی

جناب من ہم دیکھتے ہیں کہ جو چیز کسی کے حق میں خدا نے اول سے نافع پیدا کی ہے وہ اُس کی مرغوب طبع ہوتی ہے۔ اگر کسی سبب خارجی سے اُس سے متنفر ہو جائے تو اُس کا اعتبار نہیں۔ اسی طرح جو چیز کسی کے لئے خدائے علیم نے موجب نقصان بنائی ہے اُس سے بالطبع نفرت ہوا کرتی ہے۔ اگر کسی عارضہ کے باعث اُس طرف کو رغبت ہو تو وہ قابلِ اعتبار نہیں۔ مثلاً روٹی پانی انسان اور حیوانات کے حق میں نافع ہیں بدن کا قیام اور بقا قوت اور استطاعتِ عمل اسی پر منحصر ہے۔ تو دیکھئے کہ کس قدر اس کی رغبت ہے۔ اور اگر بخار یا اور بیماری کے باعث اُن سے نفرت ہو جاوے تو اس سے رغبتِ اصلی زائل نہیں ہو جاتی۔

اسی طرح پھوڑے دُنبل کی کھٹن اور خارش کی نوچ میں اگر کسی کا اپنے بدن کے تراشنے اور کھال کے نوچنے کو بے اختیار جی چاہے تو اس سے نفرتِ اصلی اور تکلیف ذاتی جو بسبب ضررِ بدن اور نقصانِ تن کے اِن دونوں سے ہر کسی کو ہے جاتی نہ رہے گی۔ بلکہ اطبا اس رغبت بے محل اور نفرتِ بے موقع کو بھی مثل بخار و درد سر وغیرہ وغیرہ کے ایک مرض جداگانہ سمجھ کر تا مقدور اُس کے زوال کے خیال میں رہتے ہیں۔
اس تقریر سے مثل طب بدنی کے ایک طب روحانی کا بھی پتا ملا عجب نہیں کہ دینِ حق بشرح و بسط قواعدِ طب روحانی ہی کو کہتے ہوں کیونکہ حاکم علی الاطلاق خدائے بے نیاز کی حکومت کے سامنے گو عقل بے مقدار کا یہ حوصلہ نہیں کہ چون و چرا کرے۔ کیونکہ عقل کی حکومت اپنے ماتحت پر ہے خدائے والاشان کے سامنے عقل کا اس سے زیادہ مرتبہ نہیں کہ جیسے قاضی مفتی کہ بادشاہ کے بنائے ہوئے حاکم ہوتے ہیں یہ بھی ایک بنائی ہوئی حاکم ہے پر اسکی متانت اور دانائی سے یہ بعید ہے کہ عقل کو اپنی طرف سے اپنی مخلوقات پر حاکم بنائے اور ہر باب میں قوانین حکمرانی عطا فرمائے مگر جب وہ کسی قضیہ میں اُن قوانین کے موافق حکم لگائے تو اُس کے خلاف کوئی اَور حکم اَور کسی کے ہاتھ کہلا بھجوائے اس صورت میں بیشک اگر خدا کی طرف سے کوئی حکم آتا ہوگا تو اُسی کے کرنے نہ کرنے کا آتا ہوگا کہ جسے عقلِ صائب اور ذہنِ ثاقب نافع یا مضر بتلائے اور اُس کے کرنے نہ کرنے کی سوجھائے۔ بلکہ غور سے دیکھئے تو عقل ایک جامِ جہاں نما یا دوربین خوردبین ہے کہ اُس سے ہر شئے کی حقیقت اصلی اور فرقِ مراتب ان کا معلوم ہوتا ہے اور وہ ہر عمل کی ماہیت اور اصل کو واشگاف کر کے بتلادیتی ہے۔

انبیاء علیہم السلام روحانی اطبا ہیں اُنکے احکام سنن اور مخالف بدعات ہیں

اس صورت میں عقل کچھ اپنی طرف سے حکم نہیں کرتی بلکہ ہر کسی کی پیشانی پر تجویز خداوندی اور حکمِ آلہی یعنی نافع ہونا یا مضر ہونا جو اُس شئے کی نسبت لکھا ہوا ہے لکھا دیکھکر اطلاع کردیتی ہے۔ پر ہر عقل کو نہ یہ صفائی ہے کہ ہر بھلا بُرا جُدا جُدا کرے۔ اور نہ یہ رسائی ہے کہ ہر دور نزدیک کی باتوں کی خبر کرے۔ اس جگہ عقلِ کامل چاہیے۔

طب بدنی کے قاعدے بھی تو ہر کس و ناکس نے دریافت نہیں کئے۔ نہ بقراط و سقراط و افلاطون و ارسطو ہوں نہ یہ باتیں معلوم ہوں۔ طب روحانی تو بلحاظ لطافتِ روح کے بہ نسبت بدن کے طب بدنی سے کمال درجہ لطیف ہوگی۔ وہ ہر کسی سے کاہے کو دریافت ہو سکے گی سو اگر کسی شخص کا کامل ہونا طب روحانی میں کسی طرح ثابت ہو جائے تو اُس کے نسخۂ تجویز کردہ میں کمی بیشی ایسی ہی بیجا ہوگی جیسے کسی کامل طبیب جسمانی کی بات میں ہم کو تم کو دخل دینا بلکہ اس سے بھی زیادہ۔ کیونکہ طب جسمانی کا کمال چنداں کمال نہیں۔ اور طب روحانی کمال تو کمال فقط حصول بھی ہر کسی کو محال ہے۔ ہاں اگر کوئی طبیب کسی کو خمیرۂ گاؤزبان یا خمیرۂ مروارید مرکبات دواؤں میں سے بتلائے اور وہ مرکبات اُس کو میسر نہ آئیں تو لازم ہے کہ اُس کے مفردات کو بہم پہنچائے۔ اور

ف یہ ایک خیال ہے بدعات اور سنتوں کے تفرقہ کا ۱۲

اُس کے بنانے میں آگ پانی برتن وغیرہ جس جس چیز کی ضرورت پڑے سب فراہم کرکے اُس دوائے مرکب کو تیار کرے اور اُس سے نہ ڈرے کہ طبیب نے تو فقط خمیرہ ہی بتایا تھا اور اس بکھیڑے کے کرنے کو نہیں کہا تھا کیونکہ اُس کا خمیرہ گاؤ زبان یا مروارید کا بتانا اس سارے بکھیڑے ہی کا بتانا ہے اسکے کرنے میں کچھ اُسکے حکم کی بیشی نہیں اسی طرح اگر کوئی طبیب روحانی ایسی بات بتائے کہ اُس کا ہونا بہت سے سامان پر موقوف ہو تو اُس سامان کا فراہم کرنا کچھ کمی بیشی میں داخل نہیں بلکہ اس سامان کا کرنا اُسی کے حکم کا بجالانا ہے۔

علیٰ ہذا القیاس جیسے طبیب جسمانی کے حکم کو یاد رکھنا یا لکھ لینا کمی بیشی میں داخل نہیں بلکہ کمال متابعت کی نشانی ہے ایسے ہی طبیب روحانی کے حکم کو یاد رکھنا یا لکھ لینا کمی بیشی میں شمار نہ ہوگا۔ اس بات کو یاد رکھنا چاہئے کہ بہت کار آمد ہے۔ اور جو کسی دین والے بابت کمی بیشی کے آپس میں تکرار کریں تو حق پرستوں کو لازم ہے کہ اس قاعدہ کے موافق اُن کا فیصلہ کردیں۔ اگر وہ دین اصل سے حق ہے تو بیشک ایسی کمی بیشی کے سوا ہر قسم کی کمی بیشی غلط ہوگی۔ الحاصل بعد ذہن نشین کرنے اس بات کے کہ درمیان عقل اور قوت عمل کے ایک ایسا رابطہ ہے کہ جس کے سبب عقل و روح کو قوتِ عمل سے نفع نقصان پہنچتا ہے۔ یہ بات ثابت ہوئی کہ بہتیرے اعمال عقل و روح کے لئے مضر ہیں اور بہتیرے نافع ہیں اور اسی کا نام بھلائی بُرائی ہے اور یہی بہتی اور اصل طب کا ہے بدن کے نافع و مضر کو پہچاننا طب بدنی ہے روح کے نافع و مضر کو جاننا طب روحانی ہوگی۔

نقل صحیح (دین) اور عقل سلیم میں مطابقت

اور اس جگہ سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ بھلائی بُرائی ہر چیز کی ازلی ہے اور دین حق کے کرنے نہ کرنے کی باتیں وہی ہوں گی جو عقلِ صاف اور روحِ پاک کو اُس کی رغبت یا اُس سے نفرت ہو۔ مگر یہ ہمارا اتحاد اذکار نہیں۔ ہم تم تو جیسے بخار والا کھانے سے متنفر ہو جاتا ہے غذائے روح سے متنفر ہیں اور مثل خارش والوں اور دُنبل والوں کے اُس کے مضرات کی طرف مائل ہیں اور یہ بات ہر کوئی جانتا ہے کہ سچی بات کو دل ایسا قبول کرتا ہے کہ جیسے صحیح سالم آدمی کا معدہ مٹھائی کو قبول کرتا ہے۔ اگر چند کھانے کھا کر مٹھائی کھالیوے تو معدہ اپنی کشش پنہانی سے مٹھائی کو ایسی طرح نیچے کھینچ لیتا ہے جیسے مقناطیس لوہے کو تصدیق اس بات کی وقت قے کے ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر ایسی صورت میں کسی کو قے کا اتفاق ہوتا ہے تو کھانے کی ترتیب کے لحاظ کے برعکس مٹھائی سب کے بعد نکلتی ہے۔ حالانکہ قیاس یوں چاہتا تھا کہ سب سے اول نکلتی۔ اس لئے ہم یوں یقین کرتے ہیں کہ اگر چند آدمی کامل العقل ایک طبیعت کے ایک زمانہ میں ایسے حال میں ہوں کہ اُن کو کسی ہندو و مسلمان و نصاریٰ و یہود وغیرہ سے اتفاق ملاقات نہ ہوا اور نہ اُنکی راہ و رسم میں سے کوئی بات اُن کے کان پڑے اور اتفاقات سے کوئی خواہش خلاف عقل بھی اُنکو پیش نہ آوے۔ ماسوا اس کے جو اسباب غلط فہمی ہوں اُن کے رہزن نہ ہوں تو وہ بیشک موافق تمیز عقل اور

ہدایت دانش کے اپنے لئے ایک راہ و رسم مقرر کریں گے۔ اور بالیقین وہ سب کے سب ایک ہی طریق پر ہونگے
ہاں اگر زمانہ ایسے لوگوں کا مختلف ہو یا طبیعتوں میں فرق ہو اور اختلاف طبائع اور تفاوت زمانہ کا بھی
قرار واقعی ہو تو ہو سکتا ہے کہ بر قیاس غذائے بدن کے ایسی مرغوبات میں کہ جو زائد اصل غذا سے ہوں
کچھ اختلاف واقع ہو۔ اب میں بسہولت تفہیم کے لئے غذائے روحانی میں سے اصل غذا کے اقسام کا نام
اصول و زوائد غذا کے اقسام کا نام فروع تجویز کر کے تفصیل اس اجمال کی بقدر مناسب موافق اپنی فہم نارسا
کے گذارش کرتا ہوں۔ جناب من جیسے غذائے بدنی میں غلہ مثلاً گیہوں کی روٹی اور میٹھا پانی اصل ہے
اور باقی اقسام مٹھائی اور کھٹائی اور میوے اور بیماریوں کی دوائیں زائد اور فرع ہیں۔ یہانتک کہ مثلاً
گیہوں کی روٹی اور میٹھے پانی کے مرغوب ہونے سے کوئی فرد بشر سوائے بیمار کے خالی نہ ہوگا اور باقی اقسام میں
باعتبار طبائع اور اختلاف موسم اور فرق عمر اور تفاوت امراض کے اتنا کچھ تفاوت ہے کہ ٹھکانا نہیں کسی
کو میٹھا کسی کو کھٹا کسی کو پلاؤ کسی کو زردہ کسی کو انگور کسی کو کھجور کسی کو آنب کسی کو گنا۔ اور کسی
زمانہ میں سوہن حلوا اور سہاگ سونٹھ۔ اور کسی وقت میں فالودہ اور املی اور فالسے وغیرہ کا شربت مرغوب
ہوتا ہے۔ لڑکپن میں ماں کے دودھ سے کام چلتا ہے۔ بڑھاپے میں حلوائے بے دود سے کام نکلتا ہے
اور کسی مرض میں کوئی دوا موافق آتی ہے اور کسی میں کوئی۔ اسی طرح اگر غذا و دوائے روحانی میں بعض اصول کے
فروع میں تفاوت ہو تو کچھ عجب نہیں۔ مگر بدن اور روح میں چند فرق ایسے پڑ گئے ہیں کہ جن کے سبب سے
ایک دوسرے پر ہر بات میں قیاس نہیں کیا جاتا۔ ایک تو یہ کہ بدن اربع عناصر سے مرکب ہے۔ سو اُن میں سے
جس خلط کے غلبہ کا زمانہ آئے اُس زمانہ میں اُس خلط کے مغلوب کرنے کی غذائیں مرغوب ہونی چاہئیں
اسی لئے گرمیوں میں شربت اور فالودہ اور جاڑوں میں حلوہ سوہن وغیرہ مرغوب ہوتے ہیں۔ سو برس دن میں
ہر خلط کے فی الجملہ ترقی کا زمانہ آجاتا ہے اور پھر کارخانہ بدل جاتا ہے۔ بخلاف روح کے کہ وہ اِن اربع عناصر سے
مرکب نہیں۔ بدن کا اربع عناصر سے مرکب ہونا بھی باوجود اتنے ظاہر ہونے کے طبیبوں ہی کے طفیل سے
معلوم ہوا۔ ہمیں تمھیں جیسا معلوم ہوتا ہے۔ روح جو ایسی مخفی چیز ہے کہ باوجود اتنے پاس ہونیکے معلوم
نہیں۔ اُس کی ترکیب ہر کس و ناکس کیونکر جانے۔ اور اس کا اختلاف موسم بجز روحانی طبیبوں کے کون پہچانے۔
دوسرے یہ کہ ہر زمانہ میں الا ماشاء اللہ اکثر بدن صحیح و تندرست ہوتے ہیں اور کم مریض۔ چنانچہ
ظاہر ہے۔ بخلاف ارواح کے کہ وہ اکثر مریض اور کم صحیح نظر آتے ہیں۔ اپنے زمانہ کا تو حال آنکھوں سے دیکھتے
ہیں کہ اکثر آدمی موٹی موٹی باتوں میں کہ جو سب اُس کے بھلے برے کو جانتے ہیں جان بوجھکر خلاف عقل
عملدرآمد رکھتے ہیں اور جو ایسے عیب ہیں کہ مثل تپ دق کے اور کو تو کیا خود اس کو بھی نہ معلوم ہو اُس کا

تو کیا ذکر ہے اُن کو حکیم ہی پہچانے تو پہچانے اور پہلے زمانوں کا حال بھی ایسے ہی سُنتے چلے آتے ہیں۔ اور مرض کے وقت بیشتر اپنے مرغوبات کی طرف رغبت نہیں رہتی جب تک کہ پھر خدائے کریم صحت عنایت فرمائے

اور اکثر ارواح کا حال یہ ہے کہ پیدائش سے امراض ہی میں مبتلا ہیں صحت کا نام ہی سُنتے ہیں۔ خدا جانے کیسی ہوتی ہوگی۔ سو یہ اپنے مرغوبات کو کیونکر جانیں۔ ہاں اگر کوئی ایسا کامل کہ جس کی روح کی صحت اور عقل کی سلامتی ہمیں کسی دلیل سے ثابت ہو جائے اور وہ مرغوبات غیر مرغوبات کی تفصیل بتائے تو کیوں نہیں

معہذا ظاہر کی نعمتوں میں بھی تو بعد استعمال ہی کے ان کی طرف رغبت پیدا ہوتی ہے اور جن چیزوں کی لذّت سے واقف ہی نہیں۔ نہ کبھی برتا نہ کبھی اُن کا ذائقہ سُنا تو اُن کی طرف کسی کو رغبت نہیں ہوتی سو دین کی باتوں کے ذائقہ کی اکثروں کو آنکھ کھُول کے آج تک کبھی خبر بھی نہیں ہوئی۔

القصہ اگر کسی کو بندہ کی تقریر سابق سُن کر یہ جی میں سمائے کہ "جب وہ دینِ حق مرغوب طبیعت کا نام ٹھیرا تو جس طرف ہماری طبیعت لے چلے گی چلیں گے" تو یہ اُن کی عقل کا قصور اور منجملہ امراض ارواح کے ہے بندہ کی تقصیر نہیں یہ کم عقل اگرچہ عقل سے بہرہ نہیں رکھتا پر چونکہ اس تحریر و تقریر میں ہر دم خدا کی طرف ملتجی رہا ہے اس لئے امیدوار ہے کہ یہ تقریر اگر اکسیر نہیں تو بالکل خاک بھی نہ ہوگی ع دِوانا ہوں لیکن بات کہتا ہوں ٹھکانے کی +

پر جیسے کاملوں سے اُمیدوار کلمۃ الخیر یا خواستگار تکلیف اصلاح ہوں۔ ایسے ہی دوسرے صاحبوں سے یوں ملتجی ہوں کہ خدا کے لئے اگر میرا کہا نہ مانیں تو بے سوچے سمجھے اعتراض بھی نہ کریں۔

آسمانی شرائع کے نسخ کی وجہ

تیسرے یہ کہ امراض بدنی میں سے اور ہی امراض بیشتر عالم میں واقع ہوتے ہیں اور وبا کے آنے کا کمتر اتفاق ہوتا ہے۔ اور امراضِ روحانی ہیں قطع نظر خاص خاص مرضوں کے مثل کینہ حسد بخل تکبر خودپسندی وغیرہ کے اور جو اُن کے لوازم و آثار میں سے ہیں۔ وہ امراضِ عام (جن کو وبا روحانی کہئے) اکثر عالم میں رہتے ہیں۔ تصدیق اس بات کی اگر مد نظر ہے تو جس قوم کو چاہے دیکھ لیجئے کہ شادی غمی اور سوا اُن کے اور معاملات میں ایسے ایسے رسوم و قیود کے پابند ہیں کہ خود اُن کے نقصانوں کے دل و جان سے مُقر ہیں اور پھر اُن پر مُصر ہیں۔

علیٰ ہذا القیاس ہر فرقہ ایک جدے ہی عقیدوں پہ دل جمائے ہوئے بیٹھا ہے سو جہان کے سارے فرقوں میں سے اگر کسی کو حق پر قرار بھی دیں تب بھی اکثر لوگ تو باطل ہی پر نکلیں گے۔ اسی طرح ہر قوم کی بعضی عادتیں ایسی خلاف عقل ہیں کہ اُن کے خلاف عقل ہونے میں کسی کو خلاف نہیں۔ ہندوستان کے راگھڑ گوجر اور افغانستان کے کوہستانیوں اور عرب کے بدوؤں میں چوری قزاقی اس درجہ کو مروّج ہوئی

ہے کہ رواج کی رو سے اُن کے زعم میں موجب طعن و تشنیع نہیں رہی۔ رنڈیوں کی قوم میں زنا کی یہ ترقی ہوئی ہے کہ معیوب ہونا تو درکنار اُس کو اپنا ہنر سمجھتی ہیں۔ بعض قوموں میں شراب خواری اور بے پردگی اور بے ناموسی کی یہ نوبت پہنچی ہے کہ اس کے باعث سیکڑوں رنج پنہانی اٹھاتے ہیں ہر زبان پر نہیں لاتے۔ بنیوں میں بخل اور بزدلی اس حد کو پہنچی ہے کہ حد و حساب نہیں۔ الغرض کہاں تک گنایئے۔ مشتے نمونہ خروارے۔ عاقلوں کو اتنا پتہ بھی بہت ہے غافلوں کے کان ہزاروں داستان سُنکر بھی گرم نہ ہوں گے۔

اسی طرح پہلے زمانوں کا حال سُنتے ہیں کہ کوئی قوم کسی بلا میں مبتلا تھی اور کوئی فرقہ کسی فساد کی باتوں میں پھنسا ہوا تھا اور باایں ہمہ ایک زمانہ دراز کے بعد عالم کا رنگ باعتبار عاداتِ بد کے کچھ ایسا بدل جایا کرتا ہے جیسے نواحِ سہارنپور کی آب و ہوا بہ نسبت سابق کے بدلکر ایسی ہوگئی ہے کہ اب اکثر وہ امراض پیدا ہوتے ہیں کہ جو کبھی پہاڑوں میں سُنا کرتے تھے اور پہاڑ کی آب ہوا اب وہ خوش آیندہ ہے کہ وہ اگر مول ملے تو مخلوق ہاتھوں ہاتھ لیجائے۔ مشہور ہے کہ تیرھویں صدی سے بیشتر جو خوبیاں تھیں اب وہ نظر نہیں آتیں اور جو بُرائیاں نہ تھیں اب دیکھنی پڑیں۔ القصہ بلحاظ وجوہ مذکور عجیب نہیں کہ طب روحانی کی رو سے ہر زمانے میں ایک جدا نسخہ تجویز کیا جائے یا ہر قوم کو ایک جدی معجون دی جائے تو یہ اختلاف دینوں کا عبادتوں میں ہو یا معاملوں میں ہو بلشرط آسمانی ہونے اُن دینوں کے عجیب نہیں کہ اس وجہ سے ہو اور کچھ دُور نہیں کہ کسی زمانہ کے چند احکام دوسرے زمانہ میں موقوف کیے جائیں اور اُن کے بدلے اور حکم دیے جائیں۔ اب بات کہیں کی کہیں جا پڑی۔ اعمال کے حسن و قبح اور اُن کی بھلائی بُرائی کے ثابت کرنے میں اس ہیچمدان کی تقریر یہ غلطاں پیچاں ہوئی کہ مطلب سے کوسوں دُور جا پڑا۔ مگر الحمد للہ کہ خدائے کریم نے اپنے افضال سے بڑے بڑے مطالب عالی حل کرادیے۔

حسن و قبح اعمال

اب پھر بر سر مطلب آتا ہوں اور ایک دو اور دلیلیں اثباتِ حسن و قبح کی سُناتا ہوں۔

اخلاقِ حسنہ اور سیئہ کے اصول

مہربانِ من چار باتیں اخلاق میں سے ایسی ہیں کہ اُن کی بھلائی میں عام و خاص کو ایسا اتفاق ہے جیسا روز کے روشن ہونے اور رات کے اندھیرے ہونے میں کسی کو کلام نہیں۔ ایک تو عدل و انصاف یعنی حق والوں کے حقوق ادا کرنے۔ دوسرے دوسروں کے ساتھ احسان اور بھلائی کرنی۔ تیسرے متانت یعنی سبک حرکت نہ ہونا اور بے فائدہ اور بیہودہ کام نہ کرنے۔ چوتھے نفاست اور پاکیزگی۔ سو یہ چار باتیں ایسی ہیں کہ اگر خدائے کریم کسی کو عنایت کرتا ہے تو اور لوگ اُس کی تعریف کیا کرتے ہیں اور وہ اپنے آپ فخر کیا کرتا ہے۔ اور جس میں یہ اخلاق نہیں ہوتے تو سب کے دلوں میں اُس کی طرف سے کشیدگی ہوا کرتی ہے

ف مختصر یہ کہ اچھے اور بُرے اخلاق کے آٹھ اصول ہیں اور نتائج و اعمال کے لیے بمنزلہ تخم کے ہیں پس جب اصول کے متعلق حسن اور قبح کا حکم اخذ کیا جاتا ہے تو اُن کی فروع یعنی افعال بھی ان کے تابع ہو کر اچھے اور بُرے کہے جائیں گے ۱۲

اور سارا جہان اُس کو بُرا گنا کرتا ہے اور وہ خود ایسے لوگوں کا کہ جو موصوف بایں اوصاف ہوتے ہیں بیشتر حسد کیا کرتا ہے سو وہ حسد گو بظاہر اس وجہ سے ہوتا ہے کہ ایسے لوگ مرجع و مآب مخدوم انام اور محبوب خلائق ہوا کرتے ہیں۔ پر واقع میں یہ ساری سوختگی ان اوصاف ہی کی وجہ سے ہوا کرتی ہے کیونکہ اُن کی محبوبیت اور مخدوم ہونا بھی تو انھیں اوصاف پر موقوف ہے۔ بالجملہ حاسد کو خبر ہو یا نہ ہو مگر اُس کے دل میں بھلی ان اوصاف کی خوبی ہوا کرتی ہے۔ اب کان دھر کر سُنئے کہ یہ چار باتیں کہنے میں تو چار ہیں پر غور سے دیکھئے تو ان کا پھیلاؤ رشتۂ خیال کو بھی تنگ کئے دیتا ہے۔ کمترایسے مجمل مضمون ہوں گے کہ جن کی اتنی بڑی تفصیل ہو سو مختصر مختصر اس مشکل کو شرح کر کے بعد میں اس کا نتیجہ عرض کروں گا۔

عدل و عبادت جناب من خدا تعالیٰ کے حقوق وہ عبادات دلی ہوں۔ یعنی خدائے بزرگ کے برابر کسی کو نہ جاننا اُسکو محبت سے ہر دم یاد رکھنا اُس کے احسانوں کا نہ بھولنا۔ اُس کے آگے اپنے آپ کو ہر دم ذلیل و خوار سمجھنا اُس سے ڈرتے رہنا اس کی رحمت سے ناامید نہ ہونا اور مثل اُس کے جو حال کہ اُس کی عظمت اور اپنی عاجزی کے مناسب ہو۔ یا عبادات بدنی یعنی سجدہ سجود وغیرہ جو جو نشستوں کے کام خاص اُسی کی تعظیم کے لئے ہوتے ہیں۔ یا عبادات مالی۔ یعنی خدا کے محتاج بندوں کو خدا کے دیئے ہوئے مال میں سے دینا۔ یہ تینوں قسم کی بندگیاں عدل و انصاف ہی میں داخل ہیں بلکہ قسم اول سمجھنی چاہئے۔ کیونکہ جب ہم خدا کی بنائی ہوئی چیزوں کو خرید و فروخت وغیرہ کے سبب اپنی مِلک تصور کر کے اگر اُن کو کوئی ہمارے خلاف مرضی اپنے تصرف میں لائے تو اُس کو ظلم سمجھتے ہیں تو وہ مالک الملک کہ جو اُن کا اصل خالق ہے بدرجۂ اَولیٰ مالک ہوگا بلکہ ہماری تمہاری ملک تو فقط مال ہی میں چلتی ہے اپنے دل اور بدن اور بدن کے آلات ہاتھ پاؤں آنکھ وغیرہ میں مالک ہونے کی گنجائش نہیں۔ اس لئے خرید و فروخت ہبہ وصیّت میراث وغیرہ اسباب تملیک کے اُس میں جاری نہیں ہوتے۔ پر خدائے مالک الملک سب چیزوں کا مالک معلوم ہوتا ہے کیونکہ سب اُسی کے بنائے ہوئے اور عطا فرمائے ہوئے ہیں۔ اپنے پاس ان کو ایک چیز مستعار سمجھنا چاہئے۔ اس صورت میں ہر چیز کو ان تینوں قسموں میں سے اُسی کے کام میں لانا چاہئے ورنہ انصاف کہاں۔ اور عدل کہاں۔

صلۂ رحم اور احسان اسی طرح ماں باپ اولاد اور سوا ان کے اور دور نزدیک کے قرابتیوں اور احباب کے ساتھ خوش معاملہ رہنا یہ بھی منجملہ عدل و انصاف اور ادائے حقوق کے گننا چاہئے۔ کیونکہ وہ چیز کہ جس کا نام حق ہے اور اُس کے ادا کرنے کو لازم اور واجب سمجھنا چاہئے۔ بعد تفتیش کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ مبادلہ احسان ہے فقط اور کچھ نہیں مشتری کے ذمّہ جو قیمت واجب ہو جاتی ہے تو اس لئے واجب ہو جاتی ہے کہ بائع نے اُس کے ساتھ بھلائی کی اور اپنی چیز اُسے دیدی۔ اُسے بھی چاہئے کہ اُس کے ساتھ بھلائی کرے پر

جو احسان کہ اپنی غرض کے لئے غرض کے انداز کے موافق دوسرے کے ساتھ کرتے ہیں وہ اُس احسان کے ہم پلّہ نہیں ہو سکتا کہ جو بے غرض اور بے حساب ہو اور اسی طرح احسانِ مالی' احسانِ جانی کے ہم سنگ تو کیا پاسنگ بھی نہیں ہے

اب احسانات والدین کو ایک طرف رکھئے اور احسانِ بائع کو دوسری طرف رکھکر دیکھئے اور تولئے تو معلوم ہو کہ احسانِ والدین اور اقارب اور احباب تھوڑا بھی اتنا کچھ ہے کہ احسانِ بائع اگرچہ بہت ہی کچھ ہو اُس کے سامنے کچھ نہیں اور پھر جب حقِ بائع اس قدر واجب الادا ٹھیرا کہ سب جانتے ہیں تو حقوقِ مذکور کچھ اس سے بھی زیادہ ہونے چاہئیں۔ شاید اسی لئے ہر قوم میں والدین کے ساتھ احسان کرنا ضروریات میں سے گنا جاتا ہے بلکہ اِس حق کو اس قدر بے پایاں سمجھتے ہیں کہ ممکن الادا نہیں سمجھتے اور اسی طرح اقارب و احباب سے مروّت کرنی ہر قوم میں محمود ہے۔ بالجملہ اس قسم کے معاملات سب مثل ادائے حقوقِ اہلِ معاملات و شکرِ کار کے داخلِ عدل و انصاف و ادائے حقوق ٹھیرے

احسان | اسی طرح شیریں زبانی' ہاتھ پاؤں کی خدمت' زبان کی سعی و سفارش' کچھ بے وجہ بیٹھا دلانا احسان کی ماتحت گنا جاتا ہے کیونکہ احسان کی حقیقت راحت رسانی معلوم ہوتی ہے سو ان صورتوں میں دوسرے کو راحت پہنچنا اظہر من الشمس ہے۔

متانت و لطافت | اسی طرح غیرتِ حیا' پاسِ ننگ و ناموس' ترکِ واہیات اور نکمی عمر کا ضائع نہ کرنا۔ یہ سب متانت کے جزئیات میں سے معلوم ہوتے ہیں۔ اور ناپاکیوں میل کچیل سے تن بدن کپڑا مکان پاک صاف رکھنا اور ناپاک چیزوں کے کھانے پینے سے پرہیز کرنا سب نفاست اور پاکیزگی کی تفصیل معلوم ہوتی ہے۔

حیوانات کی حلت و حرمت کی وجوہ | سو حرمت بعضے جانوروں کی مثل سور کے جو اکثر مذہبوں میں سُنتے ہیں گو کسی[1] کو مثل نصرانیوں کے اب اُس کے موافق عملدرآمد نہ ہو۔ عجب نہیں کہ اسی وجہ سے ہو کیونکہ نفیس طبعوں کو یہ کب گوارا ہو گا کہ جن جانوروں کے گوشت پوست میں پاخانہ رچا ہوا ہو اور شب و روز اُن کی وہی غذا ہو اُس کو شوق سے کھائیں اور مزے سے لیکر نگل جائیں۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ بوجہ متانت اسکا کھانا معیوب سمجھا گیا ہو۔

شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ گرم غذا کھانے والے کے مزاج میں گرمی پیدا کرتی ہے اور سرد غذا سردی پیدا کرتی ہے۔ علی ہذا جو اثر غذا میں ہوتے ہیں۔ تھوڑے بہت کھانے والے میں سرایت کرتے ہیں از بسکہ شجاعت اور مردانگی جانداروں کا کام ہے۔ در و دیوار سے مردانگی نہیں ہوتی۔ جانداروں کے گوشت کھانے والوں اور نہ کھانے والوں میں فرق ظاہر ہے سو دانشمندانِ حقائق شناس سے یوں منقول ہے (واللہ اعلم) کہ ہر جانور

---

[1] انگلستان اور امریکہ وغیرہ میں چونکہ سوا سور کے اور جانور بہت کم ہوتے ہیں اس لئے وہاں کے لوگ بالعموم سوروں کو گھروں میں پالتے ہیں دو حصہ میں یا تین حصہ میں تو خود رہتے ہیں اور باقی میں سوروں کے دڑبے بنا لیتے ہیں اور سوروں کو گھر کی مرغی دال برابر سمجھ کر خوب کھاتے ہیں اور سور کے بالوں کے برش وغیرہ بنا کر دانت وغیرہ صاف کرتے ہیں اور اُس کی ہڈیوں کا زیور بنا کر عورتوں کو پہناتے ہیں حالانکہ سور کھانے کو ابتک انجیل میں سات جگہ حرام لکھا ہے اور ایک دو جگہ یہ بھی لکھا ہے کہ سور خوار کی نجات نہ ہوگی ۱۲ مولانا فخر الحسن مدظلہم العالی +

میں یہ غیرت ہے کہ اُس کے جوڑے پر اگر کوئی دوسرا ہم جنس جست کرتا ہے تو اُس سے بے تامل لڑ مرتا ہے۔ پر خنزیر میں
کہ یہ ایسا بے غیرت ہے کہ اگر اُس کے سامنے کوئی دوسرا خنزیر اُس کی مادہ کو اپنے تصرف میں لاتا ہے تو یہ کھڑا
دیکھے جاتا ہے تو بیشک موافق قاعدہ غذا کے جو ابھی مذکور ہوا اس کی کثرت کھانے والوں میں بھی یہ عیب
رفتہ رفتہ سرایت کیا کرتا ہوگا۔ معہذا "ہاتھ کنگن کو آرسی کیا چاہیئے"۔ "عیاں راچہ بیاں" جو قوم اسے
کھاتی ہیں اُن کی غیرت اور حمیت سب جانتے ہیں۔ متعصبوں کو گو یہ بات بُری لگے گی۔ پر منصف گو وہ کھانے
والا ہی کیوں نہ ہو اسے پسند ہی کرے گا۔ اس جگہ سے ایک قاعدہ بہت عمدہ نکل آیا کہ جس جانور میں کوئی صفت
خلاف ان چار اخلاق مذکورہ کے غالب ہوگی تو اُس کا کھانا پسندیدہ عقل سنجیدہ نہ ہوگا۔ اور اگر دو صفتیں
ہوں گی تو اور بھی ناپسند ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس اسی طرح اگر کوئی فعل ایک خلق سے ان چاروں میں سے تعلق رکھتا ہے
تو وہ اُسی کے موافق عمدہ گنا جاویگا اور اگر دو یا تین یا چاروں سے مربوط ہیں تو اُسی قدر محمود ہوگا۔ پھر کمی
زیادتی تعلق کا فرق دوسرا ہے۔ ماں باپ کے ساتھ احسان کرنا ازبسکہ عدل و احسان۔ دونوں سے تعلق رکھتا
ہے تو بہ نسبت غیر کے احسان کے زیادہ تر عمدہ ہوگا ایسے ہی ایذاء والدین کی بہ نسبت اوروں کی ایذا کے
اور بھی بُری ہوگی۔ اسی طرح خنزیر خواری بایں وجہ کہ خلافِ نفاست ہی نہیں بلکہ خلافِ متانت بھی ہے
بہ نسبت نرے ناپاک خواروں کے زیادہ بُری ہوگی۔

خودکشی اور شہادت میں فرق

اور جو بعضے مضرات کا کھانا مثل زہر وغیرہ کے بعضے مذہبوں میں ممنوع ہے تو عجب
نہیں کہ خلافِ عدل سمجھ کر ممنوعات میں داخل رکھا ہو۔ کیونکہ جب کسی غیر کی چیز کو بے اجازت اپنے تصرف میں
لانا یا اس کو خراب کر دینا ظلم گنا جاتا ہو تو اپنی جان و تن سے بھی (جیسا ابھی گذرا ہے کہ اپنی مملوک نہیں
خدائے مالک الملک کی مملوک ہیں) بلا اس کی اجازت کے کوئی کام لینا یا انہیں خراب و برباد کر دینا اول درجہ
کا ظلم ہوگا اور اپنی جان کے ہلاک کر دینے کی اجازت کا خدائے حکیم کی طرف سے ہونا ہرگز قرین عقل نہیں ہو سکتا۔
کیونکہ جان و تن کے پیدا کرنے سے جو کام لینے تھے اُن کے تلف کرنے میں وہ معطل ہو جائیں گے۔ گویا
اپنا تلف کر دینا ایسا ہوگا جیسے کسی کاریگر کے آلات کا بے وجہ توڑ ڈالنا۔ اور یہ تو سب جانتے ہیں کہ یہ ظلم
صریح ہے۔ ہاں اگر خدا ہی کے فرمائے ہوئے کاموں میں جان جاتی ہے تو یہ ایسا ہوگا کہ جیسے کوئی کسی کو
اپنے پاس سے کوئی آلہ دیکر کچھ کام کرائے اور وہ آلہ اُس کام میں ٹوٹ جائے تو اس کو ظلم نہ کہیں گے۔
اس طریقہ پر اگر کسی دلیل کامل سے ہم کو اجازت خداوندی پاکیزہ اچھی خوبو کے جانوروں کے گوشت کے
باب میں ثابت ہو جائے تو اُس کا کھانا بھی ظلم نہ ہوگا۔ گو اس بات کے سُننے سے ہمارے ملک کے اُن لوگوں کے
جو اپنے مذہب قدیم سے واقف نہیں ایک دفعہ کو کان کھڑے ہو جائیں گے اور عجب نہیں کہ جاہلوں کو یہ گمان

ہو کہ یہ کیسی بابا کی باتیں کرنے لگا۔ پر مجھے کسی کی خوشی ناخوشی سے کیا غرض۔ میں اپنے خیالاتِ پریشان کو اہلِ انصاف کے سامنے عرض کر کے اُمیدوارِ تسلیم یا خواستگارِ اصلاح ہوں۔ اگر پسند آوے قبول کریں نہیں تو اصلاح میں تو کچھ مشکل ہی نہیں۔ بہرحال گوشت کے کھانے نہ کھانے کے معقول ہونے نہ ہونے پر احقر نے ایک جداگانہ کاغذ بھی سیاہ کیا ہے۔ بعض احباب کے پاس موجود ہے "جو یندہ یابندہ" اگر کسی کو دیکھنا مدنظر ہووے تلاش کر لے۔ اب پھر بات کہیں کی کہیں پہنچی۔ اس طرف سے قلم کو روک کر پھر اصل مطلب کی طرف رجوع کرتا ہوں۔ مہربانِ من جب یہ بات قرار پائی کہ ان چار باتوں کے نیچے اس قدر اخلاقِ حمیدہ داخل ہیں تو اِن اخلاق کے جو اخلاق مخالف ہیں اُن کا بھی یہی حال سمجھنا چاہئے جو باتیں کہ عدل و انصاف کے اقسام میں سے نہیں اُن کے مخالف سب ظلم کے اقسام میں سے ہوں گے۔ علیٰ ہذا القیاس جو باتیں کہ احسان اور متانت اور نفاست کے ماتحت ہیں تو اُن کے مخالف باتیں بدخلقی اور سبک حرکتی اور گنوارگی طبع کے اقسام میں سے ہوں گی۔ القصہ چار خلق اچھے اور چار خلق بُرے تو اصل ہیں اور باقی سب ان کی فرع ہیں۔ اور بعد تجسس کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ ان آٹھ اخلاق سے کوئی خلق اچھا یا بُرا باہر نہیں۔

اخلاق اور اعمال کا باہمی علاقہ

اب سُنئے کہ اعمال و افعالِ اختیاری اخلاقِ دلی کے سامنے بعینہٖ ایسے ہیں جیسے تخم کے آگے شاخ و برگ بے شاخ و برگ کے۔ جیسے تخم پر پھل نہیں لگتا ایسے ہی ان اخلاقِ ہشتگانہ پر بے اعمال کے کوئی ثمرہ مترتب نہیں ہوتا۔ اس تقریر سے یہ ثابت ہوا کہ ان اخلاق کو اپنے ظہور میں افعال کی ایسی ہی ضرورت ہے کہ جیسے تخم کو شاخ و برگ کی حاجت ہے۔ چنانچہ جو لوگ ذہین ہیں تو اُن الفاظ ہی سے جو تعبیر میں ان اخلاق کے مستعمل ہوتے ہیں۔ اس مضمون کو سمجھ گئے ہوں گے۔ جیسے کم فہم عجب نہیں کہ ظاہر الفاظ سے اخلاق کی بیان کو اعمال ہی کا بیان سمجھے ہوں۔ القصہ اخلاقِ مذکورہ ظہور میں اور اپنے ثمرات میں اعمال کے ایسے ہی محتاج ہیں جیسے تخم اپنے ظہور اور پھل کے لگنے میں شاخ و برگ کا محتاج ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ سخاوتِ دلی بے داد و دہش کے اور حسنِ خلق بے شیرین زبانی کے اور شجاعتِ پنہانی بے معرکہ آرائی کے ظاہر نہیں ہو سکتی۔ اور ادھر جیسے شاخ و برگ بے تخم کے موجود نہیں ہو سکتے۔ اعمال بغیر اخلاق کے تصوّر میں نہیں آتے۔ پر تخم اُن کا سبزہ زارِ دل ہیں بونا چاہئے تو کل یہ آٹھ ہی اخلاق ہیں جو مذکور ہوئے۔ تو اس صورت میں کوئی فعل ایسا نہ ہوگا جس کا ان اخلاقِ ہشتگانہ میں سے کوئی نہ کوئی منشا نہ ہو۔ ظاہر میں گو یہ بات بعید معلوم ہوتی ہے پر جو ذہن کامل رکھتے ہیں وہ انشاء اللہ تعالیٰ اس بات کو تسلیم ہی کریں گے۔ بعد انطبیق کر دیکھیں۔ اگر خلاف پائیں جب ہی کہیں۔

الحاصل جب یہ بات قرار پائی کہ تخم اور اصل اعمال کے اخلاق ہیں بے اخلاق کے اعمال نہیں ہو سکتے تو بقیاس نباتات اور حیوانات کے اگر بھلے اخلاق ہیں تو اعمال بھی بھلے ہوں گے اور اگر بُرے اخلاق ہیں تو

ف یعنی رسالہ تحفۂ لحمیہ ... طلب فرمائیے ۱۲

اعمال بھی بُرے ہوں گے رکیونکہ جیسا تخم ہوگا ویسا ہی درخت ہوگا۔ جیسی اصل ویسی نسل۔ غرضکہ کوئی عمل ایسا نہیں کہ اُس کو اچھا یا بُرا نہ کہہ سکیں۔ گو اخلاق میں اور اُن کے ثمرات میں بھلائی بُرائی حسن و قبح ذاتی ہو اور اعمال میں باعتبار تخم اور بلحاظ ثمر کے ہو اصلی نہ ہو۔

اس جگہ سے چند فائدے حاصل ہوئے۔ ایک تو یہ کہ جیسے ہر تخم سے اُسی کے مناسب شاخیں نکلتی ہیں اور پھر اُسی کے مناسب پھل لگتے ہیں۔ آنب کی گٹھلی سے اُسی کے مناسب پھل (یعنی آنب کا میوہ) لگتا ہے اور ببول کے بیج سے اُس کے مناسب شاخیں اور اُسی کے مناسب پھل یعنی کانٹے پیدا ہوتے ہیں۔ ایسے ہی تخمِ اخلاق سے بھی اُنھیں کے مناسب اعمال اور پھر اُنھیں کے مناسب پھل پیدا ہوں گے۔ سو اچھے اخلاق سے اچھے عمل اور پھر اچھے پھل پیدا ہوں گے اور ہم اچھے اعمال کے پھلوں کو اپنی اصطلاح میں جزا اور انعام کہتے ہیں اور بُرے اخلاق سے بُرے عمل اور بُرے پھل ظاہر ہونگے اور بُرے اعمال کے پھلوں کا نام ہم سزا رکھتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ جیسے ایک قسم کا تخم اگر اچھی زمین میں بوتے ہیں اور پھر اوپر سے پانی خوب دیتے ہیں اور سوا اسکے اور جو جو کام کہ پیداوار کے زیادہ ہونے کے لئے کیا کرتے ہیں سب کرتے ہیں تو اُس تخم سے خوب شاخیں پھوٹتی ہیں پھر اگر اوپر سے بھی کوئی آفت مثل اولوں ٹڈیوں وغیرہ کے نہ آجائے تو پھر پیداوار بھی خوب ہوتی ہے اور اگر وہی تخم شور زمین یا کلر میں بولتے ہیں یا پانی کے دینے میں کچھ قصور ہوتا ہے۔ یا بعد بونے کے کھیت کے کھودنے وغیرہ میں کچھ فتور ہوتا ہے یا کوئی آفت مثل اولوں وغیرہ کے آجاتی ہے تو ان سب صورتوں میں یا تو تخم کے پھوٹنے یا شاخ و برگ لانے میں خلل پڑتا ہے یا بعد پھوٹنے اور شاخ و برگ لانے کے جاتا رہتا ہے۔ سو ہم کو جیسا اسی طرح اخلاق کا اور کمالاتِ دلی کا قصہ سمجھنا چاہیئے۔ یعنی اخلاق اور کمالات کو بمنزلہ گیہوں، جو، چنے کے سمجھئے اور جیسے گیہوں گیہوں اور چنے چنے میں بھی فرق ہے کہ کوئی قسم گیہوں کی سفید ہے اور کوئی سُرخ ہے اور پھر اُن میں بھی کسی کی روٹی خوب پکتی ہے کسی کی ناقص پکتی ہے۔ اور ایسے ہی چنے کی کوئی قسم سفید ہے کوئی سُرخ ہے کسی کو بھنائیے تو خوب کھلتے ہیں کسی قسم کے یوں ہی چھلکے رہ جاتے ہیں۔ پھر کوئی قسم ایسی ہوتی ہے کہ اُس کو زمین میں بوئیے تو خوب جمتی ہے اور بعضی قسم ایسی ہوتی ہے کہ خوب نہیں جمتی۔ چنانچہ یہ سب باتیں کسانوں کو خوب معلوم ہیں۔ ایسے ہی اخلاق کو بھی اقسام اقسام کا سمجھنا چاہیئے اور پھر ایک قسم میں بھی فرق سمجھئے خاصکر وہ فرق جو جمنے اور نہ جمنے میں ہوتا ہے اس کو خوب ملحوظ رکھئے اس کے بعد دلوں کو بمنزلہ زمین کے سمجھئے۔ کہ کوئی عمدہ ہے جس میں بیج پھوٹ نکلتا ہے اور بعضی شور زمین ہوتی ہے کہ جس میں پیداوار کی جگہ اُلٹا بیج بھی کھویا جاتا ہے۔ پھر جیسے زمینوں کی مقدار کا فرق ہے کہ کوئی بڑا کھیت ہوتا ہے اور اس میں زیادہ بیج پڑ سکتا ہے اور کوئی چھوٹا ہوتا ہے اور اس میں بیج کم پڑ سکتا ہے یا کسی میں

زیادہ بیج ڈالتے ہیں کسی میں کم۔ ایسے دلوں کو سمجھئے کہ کوئی اچھا ہے کوئی برا ہے کوئی چھوٹا ہے کوئی بڑا ہے کسی میں باوجود بڑائی کے تھوڑے سے کمالات کا بیج ڈالا گیا ہے کسی میں باوجود چھوٹائی کے بہت کمالات رکھدیئے ہیں۔ اور یہ بات بنی آدم کے احوال کے مشاہدہ سے خوب واضح ہوتی ہے کہ کوئی ذہین ہے کوئی غبی ہے۔ کوئی بخیل ہے کوئی سخی ہے۔ کوئی اہل سے شیطان ہے کوئی مادرزاد ولی ہے۔ یہ سب اختلافات بمنزلہ اختلافِ تخم ہیں پھر بعضوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ لڑکپن ہی سے نیک اطوار ہوتے ہیں یا تھوڑی سی نصیحت میں متاثر ہو جاتے ہیں گو بڑے کامل نہ ہوں۔ اور بعض جوانی میں اکثر کمالات کی طرف اور نیکیوں کی جانب متوجہ ہوتے ہیں یا بہت سی نصیحت کے بعد اُن کو اثر ہوتا ہے لیکن ایسے کامل ہوتے ہیں کہ قدیم کے نیک اور ہمیشہ کے کمالات کے مشاق بھی ان پر رشک لیجاتے ہیں۔ پہلی صورت تخم کی کمی یا نقصان کا سبب معلوم ہوتا ہے۔ پر زمین دل کی اچھی ہے اور اس صورت میں تخم کی خوبی پاکیزہ ہے پر زمین دل کی ناقص معلوم ہوتی ہے۔

علی ہذا القیاس کوئی شخص بہت سے خرخشوں کو سنبھال لیتا ہے اور بہت بہت اور بڑے بڑے کاموں کا انتظام کر سکتا ہے اور دوسرا شخص بسااوقات عقل میں اُس سے فائق معلوم ہوتا ہے۔ پر ذرا ذراسی بات سے گھبراتا ہے۔ پہلی صورت کو ہم دل کی وسعت پر حمل کرتے ہیں اور دوسرے کو دل کی تنگی۔ پر جب یہ بات قرار پاچکی تو ہم کہتے ہیں کہ پند و نصیحت اور اچھی صحبت اور جو اس قسم کی باتیں ہیں جیسے ہنگامے اور افسانے، عبرت افزا و عبرت انگیز اور مطالعہ کتب حق وغیرہ سب بمنزلہ آبپاشی وغیرہ کے جو سامان نشو و نما ہوتے ہیں سمجھنا چاہیئے اور ہجوم افکار بیجا۔ اور خیالات ناموزوں اور صدمہائے ہوش ربا کو بمنزلہ اولوں اور آفتہائے آسمانی کے سمجھئے اور صحبتِ بد اور اغوائے گمراہوں کو بجائے لوؤں یا آگ کے قرار دیجئے اور سمجھئے کہ جیسے کھیتی بسبب اختلافات مذکورہ کے ہر زمانے میں ہر وقت اور ہر کھیت میں یکساں نہیں ہوتے ایسے ہی بنی آدم اعمال میں مختلف ہیں نہ ہر آدمی ہر وقت یکساں عمل کرتا ہے اور نہ سب بنی آدم اعمال میں یکساں رہتے ہیں اور نہ اُن کے اعمال کی جزا جو بمنزلہ کھیتی کے پیداوار کے ہے برابر رہی۔

تیسرے یہ کہ جیسے تخم میں سے جوں جوں شاخیں پھوٹتی جاتی ہیں اُسی قدر زمین میں بالوی یعنی جڑ کی شاخیں پھیلتی جاتی اور جڑ موٹی ہوتی جاتی ہے۔ بلکہ اول بالوی پھیلتی ہیں اور جڑ موٹی ہوتی ہے۔ تب کہیں شاخیں نکلتی ہیں۔ اسی طرح اعمال کی زیادتی اور اخلاق اور کمالات پنہانی کی ترقی ساتھ ساتھ ہوتی ہے۔ بلکہ عقل کے نزدیک اول اخلاق کی ترقی ہوتی ہے پھر اعمال کی۔ کیونکہ اگر دو آدمیوں میں اخلاقِ مذکورہ میں تفاوت ہوتا ہے تو اُن کے اعمال میں بھی تفاوت ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اخلاق کے بڑھنے سے اعمال بڑھتے ہیں اعمال کے بڑھنے سے اخلاق نہیں بڑھتے۔ مگر جیسے تخم کا اچھا برا ہونا زمین کے کچھ

اختیار میں نہیں ایسے ہی تخم اخلاق کی بھلائی برائی اول سے انسان کے اختیار میں نہیں۔ چنانچہ اظہر من الشمس ہے
لڑکپن ہی سے بے سکھائے بعضے سخی بعضے ممسک بعضے شجاع بعضے نامرد بعضے ذہین بعضے غبی ہوتے ہیں بلکہ
کسان و مضارع جیسا بیج زمین میں بوتا ہے زمین کو ویسا ہی برگ و بار دینا پڑتا ہے۔ اور آب و ہوا دھوپ کو اسی
کی نشوونما کی امداد کرنی لازم ہوتی ہے۔ اور اگر مضارع زمین میں کسی قسم کا تخم نہ ڈالے تو پھر نہ زمین میں سے کچھ برگ و
بار نکلتے ہیں ورنہ آب و ہوا دھوپ سے کچھ امداد ہوتی ہے۔ چنانچہ بے تخم زمین میں کتنا ہی کھات ڈالو کتنا ہی پانی دو خاک
نہیں ہوتا۔ اسی طرح جو تخم اخلاق خدا نے دل کی زمین میں ڈالدیئے دل کی زمین سے اسی کی پرورش ہوگی اور آب
وعظ و نصیحت وغیرہ سے اسی کو نشوونما ہوگا چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض آدمی نصیحت سے دونی برائیاں کرنے
لگتے ہیں اور اس کا باعث یہی ہوتا ہے کہ ان کے دل میں تخم بد ہوتا ہے آب نصیحت سے اسی کا نشوونما ہونے
لگتا ہے۔ سو جب تخم اخلاق کی بھلائی برائی اختیاری نہ ہوئی اور جزا اور سزا جو بمنزلہ پھل کے ہیں ان کا دارو مدار
تخم پر ہو (چنانچہ پہلے کچھ کچھ بیان کیا گیا اور آگے خوب طرح انشاء اللہ واضح ہو جائے گا)۔

ثبوت تقدیر | تو اب وہ لوگ کیا کہیں گے جو اس اندیشہ سے کہ اگر خدا تعالیٰ کو خالق افعال اختیاری کہیں گے تو برے
اعمال میں بندہ کی کیا تقصیر ہوگی جو اس کو سزا ہو۔ خدا کی نسبت افعال اختیاری کے خالق ہونے کے منکر ہوئے
اور یوں کہنے لگے کہ بندہ ہی اپنے افعال کا خالق ہے کیونکہ جو اندیشہ تھا وہ تو سر کا سر پر رہا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ
افعال اگر بالفرض بندہ کی مخلوق بھی ہوں تو اخلاق تو بندہ کی مخلوق نہیں۔ اخلاق کو تو اخلاق اسی لئے
کہتے ہیں کہ وہ خلقی ہیں بلکہ جیسے آنکھ ناک صورت شکل خدا نے بنا دیئے ویسے ہی بن گئے۔ ایسے ہی جیسے اخلاق
خدا نے عنایت کر دیئے کر دیئے مثل شکل و صورت کے ان میں تغیر تبدل نہیں ہو سکتا۔ خدا کی بنائی ہوئی چیز کو
سوا اس کے کون بدل سکتا ہے۔ جیسے بونے والا آنب کی گٹھلی نکالکر تھانولے میں جامن کا تخم بو سکتا ہے۔
اسی طرح خدا کے اختیار میں تو ہے کہ صورت اور اخلاق کو بدل دے لیکن اور کسی کا مقدور نہیں کہ شکل و
صورت و اخلاق کو بدل دے مگر یہ تو ظاہر ہے کہ تخموں ہی کے فرق سے پھل کا فرق ہوتا ہے۔ ورنہ سفید
گیہوں اور سرخ گیہوں اور کالے چنے اور سرخ چنے اور میٹھے آنب و کھٹے آنب کے درختوں میں چنداں
فرق نہیں ہوتا۔ ایسے ہی تخم اخلاق پر جزا اور سزا کا مدار سمجھئے۔ مگر کوئی خدا کی بندگی بوجہ عدل یعنی خدا
کا حق سمجھ کر کرے تو اس کی جزا بے شبہ بہ نسبت اس کے اچھی ہوگی جو فقط لوگوں کے دکھلانے کو کرے
اور جب تخم اخلاق پر دارو مدار جزا و سزا کا ہوا اور اخلاق خدا کے مخلوق ہوئے تو افعال کو اپنا مخلوق کہکر کچھ
فائدہ نہ اٹھایا اور اس خیال بیجا سے کچھ حاصل نہ ہوا۔ ہاں البتہ یہ فائدہ بہت بڑا ہوا کہ ان کا کم فہم ہونا اور

لہ اس میں اس جماعت کا رد ہے جو بندہ کو خالق افعال مانتی ہے۔ محصل کلام شریف یہ ہے کہ اخلاق عطیات الٰہیہ و مخلوقات ایزدی ہیں
ان میں باہمی فرق ہیں گے، اور شاہد ہے چونکہ وہ بمنزلہ تخم کے ہیں ہیں اعمال و پھر جزا و سزا ان کے نتیجے اور اثمار ہیں گے جن کا سلسلہ خلق خدا ہی پر

بے ادب ہونا اپنے آپ کو خالقِ افعال سمجھ کر خدا کے برابر قرار دینا ثابت ہو گیا۔ اب خداوند منتقم حقیقی ایسے لوگوں کو اگر سزا دے تو کسی کو گنجائش اعتراض نہیں۔ افسوس کہ یہ لوگ جو اہلِ اسلام میں کا ایک بڑا فرقہ ہے حقیقت جزا و سزا کی نہ سمجھے یہ نہ جانا کہ جزا و سزا ایک قسم خاص یعنی تخمِ اخلاق اور اعمال کے درختوں کے پھل کا نام ہے۔ جیسے آم انگور کھجور ایک تخمِ خاص اور درختِ خاص کے پھل کا نام ہے سو جیسے یہ سب پھل ہی ہیں پر تمیز کے لئے ہر ایک کا جدا جدا نام تجویز کر لیا ہے۔ اسی طرح جزا و سزا بھی پھل ہی ہے۔ پر اوروں سے تمیز کے لئے جُدا جُدا نام تجویز کر لیا ہے۔ سو در صورتیکہ جزا و سزا کی حقیقت یہ ٹھیری کہ وہ بھی ایک خاص قسم کا پھل ہے تو جیسے درخت کو زمین کا مخلوق کہو یا خدا کا مخلوق کہو اس کو پھل بہر حال لگتا ہے ایسے ہی اعمال کو اپنا مخلوق کہو یا خدا تعالیٰ کا مخلوق کہو جزا و سزا بہر حال مترتب ہو سکتی ہے۔ سو ایسی کیا ضرورت پڑی ہے کہ خدا جیسے خالق کو چھوڑ کر اوروں کی تلاش کریں اگر تمھیں جزا و سزا کا ٹھور ٹھانا ہے تو وہ تو یوں بھی ٹھور بیٹھ جاتے ہیں۔ بیان یہ کہ جیسے دار و مدار پھل کے بھلے بُرے ہونے کا اگرچہ تخم ہی پر ہے لیکن عرف میں درخت ہی کا پھل کہلایا جاتا ہے ایسے ہی جزا و سزا کی بھلائی بُرائی ہر چند اخلاق ہی پر موقوف ہے لیکن عرف عمل میں عمل ہی کی جزا سزا کہتے ہیں

فرق باطلہ کی کوتاہ نظری اور اُس کے نتائج[1]

معہذا لفظِ جزا سزا اس فرقہ کے طور پر مزدوری اور تاوان یعنی ڈنڈ کو کہتے ہیں۔ کیونکہ اُن کے عقیدہ کے موافق جیسے ہم پر تمہیں خدا کی بندگی واجب ہے ایسے ہی خدا پر جزا سزا واجب ہے۔ تو دونوں طرف سے حقوق کا ثابت اور واجب ہونا بعینہٖ مزدوری کی صورت ہے سو اس طور پر اُن کا مطلب تو یعنی جزا و سزا کا ٹھیک بیٹھنا جس کے لئے یہ معنی گھڑے تھے حاصل نہ ہوا چنانچہ معلوم ہو چکا پر اُلٹی بہت سی خرابیاں سر دھرنی پڑیں اور یہاں بعینہٖ اُن کی ایسی مثل ہے کہ کوئی شخص مینہ سے بھاگ کر پرنالے کے نیچے کھڑا ہو جائے یا دھوپ سے بچ کر آگ میں گر پڑے۔ کیونکہ اس صورت میں ایک تو یہ لازم آئے گا کہ جیسے مزدوری کی صورت میں حقوق میں اجیر اور مستاجر دونوں برابر ہوتے ہیں۔ پھر ایک دوسرے کے حق کے ادا کرنے میں کچھ احسان نہیں سمجھا جاتا بلکہ ادا نہ کرنا ظلم گنا جاتا ہے ایسے ہی خدا اور بندے حقوق میں برابر نکلے جیسے خدا کا بسبب حقوق کے بندوں پر دباؤ تھا بندوں کا بھی خدا پر دباؤ نکلا سو اب معلوم خدا ہی کو کیوں مکرم معظم سمجھ رکھا ہے اور بندوں ہی کو کیوں خوار و ذلیل سمجھتے ہیں۔ انصاف تو یہ تھا کہ دونوں کو برابر سمجھتے دونوں کو خدا سمجھتے اور دونوں کو بندہ سمجھتے۔ فرق ہوتا تو اتنا ہوتا کہ جیسے نوکر تو آقا کی خدمت اور تعظیم کرتا ہے اور آقا نوکر کی خدمت اور تعظیم نہیں کرتا۔ ایسے ہی خدا کی بندگی بندوں پر واجب ہو اور بندوں کی بندگی خدا پر واجب نہ ہو۔ مگر ظاہر ہے کہ آقا کی خدمت اور تعظیم مول کی ہے نوکری کے بدلے

[1] یعنی انسان کو خالق افعال ماننے میں پانچ خرابی لازم آتی ہیں (۱) مساوات خالق و مخلوق (۲) اشتراک (مخلوق) بغیر اسباب ملک (۳) خروج مخلوق از ملک خالق۔ (مفروع از ملک خدا لغو (۴) احتیاج خالق متعال بسوئے عباد۔ (۵) تفضل مخلوق بر خالق ۱۲

مول ملتی ہے۔ نوکری سے پہلے اور موقوف ہوجانے کے بعد اگر نوکر آقا کی خدمت نہ کرے تو کوئی ظلم نہیں ہوتا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مول کی چیز حقیقت میں اور معنوں میں مول کی برابر ہی ہوتی ہے۔ اس لئے روپیہ کے کھوئے جانے سے جو رنج ہوتا ہے اور بے وجہ کسی کو دیدینا جو دشوار معلوم ہوتا ہے خرید و فروخت میں نہ وہ رنج ہوتا ہے نہ وہ دشواری پیش آتی ہے۔ بلکہ بخوشی تمام بائع کو دیدیتے ہیں۔ سو اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کو خریدا ہے اس کو قیمت کے برابر سمجھتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ خریدتے وقت بھاؤ تاؤ کے چکاتے میں طرفین سے کتنی کچھ تکرار ہوتی ہے اور جو کوئی چیز اتفاق سے مہنگی بکتی ہے یا سستی بک جاتی ہے تو کیا کچھ رنج پیش آتا ہے سو وہ تکرار مول کے اور چیز کے برابر کرنے کیلئے ہوتا ہے اور یہ رنج برابر نہ ہونیکے سبب سے پیش آتا ہے۔

القصہ آقا کی خدمت اور تعظیم مول کی ہوتی ہے تو اس صورت میں بیشک وہ تعظیم اور نوکر کی نوکری دونوں برابر ہوں گی۔ سو در صورتیکہ وہ شخص ایسے ہوں کہ کسی کا اُن دونوں میں سے ایک دوسرے پر کسی طرح کا کچھ حق رہو اور پھر ایک اُن دونوں میں ایک دوسرے کی خدمتگاری کی نوکری کرے تو چونکہ وہ خدمت مول کی ہے جتنا کام کرتا ہے اُتنا ہی وہ اُس کو کچھ دیتا ہے عقل کے نزدیک دونوں برابر ہوں گے۔ ایک کو دوسرے پر کچھ فوقیت نہ ہوگی۔ باقی کوئی بے وقوف نہ سمجھے تو ہم کو کچھ شکایت نہیں۔

بالجملہ اگر یہی معنی جزا اور سزا کے ہیں تو خدا اور بندے دونوں برابر نکلے۔ حالانکہ اُس کے برابر کسی کا ہونا عقل کے نزدیک ایسا محال ہے جیسے کالے توے اور آفتاب کا برابر ہونا۔ بلکہ اس سے بھی زیادہ۔ اور اس رسالہ میں بھی یہ بات بہت جگہ سے نکلے گی۔ بالجملہ نوکر و آقا دونوں برابر ہوا کرتے ہیں کیونکہ مول کی چیز تو برابر ہی ہوتی ہے۔ اور سوا نوکری اور آقائی کے علاقہ کے نوکر اور آقا میں کوئی ایسا علاقہ نہیں ہوتا کہ جس کے سبب آقا کو نوکر پر خدمت کا استحقاق ہو۔ جیسا میاں اور غلام اور عاشق و معشوق کا علاقہ نہیں تو تنخواہ ہی دینے کی کیا ضرورت ہوتی۔ سو اگر یہی جزا اور سزا کے معنے ہیں تو ایک تو یہ لازم آئے گا کہ ہم تو غلام لونڈی اسباب وغیرہ کے فقط خریدنے یا قبضہ کرنے کے باعث مالک بن بیٹھیں۔ حالانکہ مول بھی خدا کا پیدا کیا ہوا ہے اور غلام لونڈی اسباب وغیرہ بھی خدا کے پیدا کئے ہوئے ہیں۔ اُسی نے سب کو وجود دے رکھا ہے اور خدا جو خالق ہے وہ تمہارا ہمارا مالک نہ ہو۔ یہ تو اس سے بھی پرلے درجہ کی ہٹ دھرمی ہے کہ ایک شخص تو محنت کرکے کچھ چیز کمائے اور دوسرا شخص اُس کو دبا بیٹھے۔ اور اپنی ملکیت کا دعوی کرے اور وجہ ملکیت پوچھو تو یہ کہے کہ میرے قبضہ میں آگئی اس لئے اُس کو اپنی ملک سمجھتا ہوں ورنہ حقیقت میں یہ چیز پیدا کی ہوئی اُسی کی ہے اُس سے نہ میں نے مول لی اور نہ اُس نے مجھے ہبہ کی سو آپ ہی فرمائیے کہ یہ کونسی وجہ معقول ہے۔ پھر تم بھی جب پیدا کرنے والے ہی کو مالک قرار دیتے ہو اور بے وجہ کے قبضہ کا کچھ اعتبار نہیں کرتے تو ہم

تو خدا کے پیدا کئے ہوئے بھی ہیں اور پھر اُس کے قبضہ میں بھی ہیں وہ چاہے جلائے چاہے مارے۔ اور جو چاہے ہم سے کام لے۔ کیونکہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ سب موجودات اپنے افعال و تاثیرات کے حق میں خدا کے سامنے بمنزلہ آلات کے ہیں۔ القصہ اگر یہی جزا و سزا کے معنی ہیں تو ایک تو ہمارا تمہارا خدا کے ملک سے خارج ہونا لازم آئے گا اور یہ سراسر غلط ہے۔ دوسرے ہمارا اور خدا کا برابر ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ نوکر اور آقا نوکری سے پہلے بھی برابر ہوتے ہیں اور بعد نوکری کے بھی برابر رہتے ہیں۔ چنانچہ ابھی ثابت ہوا ہے اور خدا کی برابری جب ہو سکے کہ جب کوئی موجود اصلی ہو اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ سوائے خدا کے اور کوئی موجود اصلی نہیں۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ جیسے نوکر روپیہ کا محتاج ہوتا ہے اور اُس کی طمع میں دوسرے کی خدمت کرتا ہے ایسے ہی آقا خدمت کا محتاج ہوتا ہے اور اپنے کاروبار کی ضرورتوں میں روپیہ محبوب چیز کو ہاتھ سے کھوتا ہے۔ سو خدا اور بندوں میں بھی اگر آقائی اور نوکری کا علاقہ ہو تو بندہ تو محتاج تھا ہی خدا بھی محتاج نکلے گا۔ حالانکہ اس کو کچھ احتیاج نہیں جتنی خوبیاں ہیں سب اُس میں ازل سے ہیں اور ابد تک رہیں گی۔ چنانچہ اس کا بھی اثبات ہو چکا اور اسی سے یہ بھی نکل آیا کہ اُس کا کوئی نقصان نہیں کر سکتا کیونکہ نقصان کسی خوبی کے جاتے رہنے کو کہتے ہیں اور میں عرض کر چکا ہوں کہ اُس کی خوبیاں ازلی و ابدی ہیں اور جب اُس کا کوئی نقصان نہیں کر سکتا تو پھر تاوان اور ڈنڈ کے کیا معنی۔

تیسری خرابی یہ ہے کہ بندوں کا رتبہ خدا سے بڑھ جائے گا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ دو شخصوں میں ایسے علاقے جس کے سبب ایک کو دوسرے کی حسب مرضی کرنا لازم ہو پانچ قسم پر ہے۔ نوکری اور غلامی اور احسان اور حکومت اور عاشقی۔ ان پانچوں میں سے اوّل میں تو دو طرفی مطالبہ اور مواخذہ ہوتا ہے باقیوں میں ایک ہی طرف سے مطالبہ ہوتا ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ فیما بین بندوں کے پانچوں قسم کے علاقے پائے جاتے ہیں۔ پھر اگر خدا میں اور بندوں میں ایک نوکری اور آقائی ہی کا علاقہ ہو تو یہ معنی ہوئے کہ بندوں میں تو ایسے بھی ہیں کہ اُن کا تو اوروں پر دباؤ ہے اور اُن پر اوروں کا نہیں لیکن خدا کا یہ رتبہ نہیں بلکہ اگر اُس کا کسی پر دباؤ ہے تو اُس پر بھی کسی کا دباؤ ہے۔ اب الحمد للہ کہ اثبات حسن و قبح افعال سے فراغت پائی گو پہلے سے بھی دنیا میں لحاظ کہ عالم ظاہری کی پانچ قسمیں یعنی مبصرات مسموعات مشمومات مذوقات ملموسات یعنی جو ان پانچ حواس سے معلوم ہوتے ہیں اور پانچوں کی پانچوں قسموں میں بھلے بُرے کا فرق ہے صورت شکل آواز ذائقہ بو وغیرہ میں سے اگر ایک اچھی ہے تو دوسری بُری پھر کیا معنے کہ اعمال میں حسن و قبح کا فرق نہ ہو یوں گمان ہوتا تھا کہ بیشک بعضے عمل بھلے اور بعضے بُرے ہیں۔ پر اب بفضلہ تعالیٰ یقین کامل ہو گیا کہ اعمال ظاہر بلکہ خیالات دلی میں بھی مثل اخلاق باطن کے فرق

حسن و قبح ہے اور ہر عمل کسی نہ کسی مرتبہ کا حسن و قبح رکھتا ہے۔

ضرورتِ نبوّت

جب اس خستہ دل کی اس بات میں اطمینان ہوئی تو اپنی سادہ لوحی سے پہلی چاٹ پر خیال میں آیا کہ ان کا فرق مراتب بھی دریافت کیجئے۔ تا اس کے موافق پابند ہو کر عمر رواں کو آخر تک پہنچائیے۔

اس فکر میں جو سر جھکایا تو یہ خیالِ محال نظر آیا اول تو عقلِ نارسا نے یہ کہا کہ جیسے انسان گھوڑے وغیرہ حیوانات کے افراد میں باوجود اتحادِ نوعی کے آجتک کسی کی صورت اور آواز دوسرے کی صورت اور آواز سے ایسی مطابق نہیں ہوئی کہ کچھ فرق نہ رہے کتنا بڑا ان دونوں کا خزانہ ہے کہ ہر دم نئی صورت اور نئی آواز نکلتی چلی آتی ہے۔ اسی طرح ہر فرد بشر ہر روز نئے نئے عمل کرتا ہے۔ آجتک اس خزانہ میں ٹوٹ نہیں آیا اور نہ آوے تو کہاں تک اس کی تفصیل دریافت کرے گا۔ معہذا اگر ایسی ایسی عقلوں سے یہ کام چلتا تو یہ اختلافِ عظیم جو عالم میں در بابِ عقائد احکام اور اعمال کے نظر آتا ہے کیوں ہوتا بلکہ ایسے ہی عقولِ ناقصہ کے اتباع کا ثمرہ ہے کہ افراد انسان میں باوجود اتحادِ نوعی کے اتنا کچھ اختلاف ہے کہ ایک دوسرے کا دشمنِ جان ہے۔

اور نیز عالمِ اجسام میں باوجودیکہ ظاہر ہے اور اُس کے اربع عناصر سے مرکب ہونے کا سُنے سُنائے ہمیں یقین کامل ہو گیا ہے بسبب اس اختلاف کے کہ کسی میں کوئی عنصر زیادہ ہے کسی میں کوئی عنصر کم ہے کسی چیز کے مزاج کی کیفیت گرم ہے اور کسی کی سرد ہے۔ پھر گرم و سرد بھی ہے تو کس درجہ کی ہے بے اطبا کے بتائے معلوم نہیں ہوتی۔ اسی طرح اعمال کے حال اور اُن کے حسن و قبح کی تفصیل باوجود اس کے کہ بہ نسبت اجسام کے کہیں باریک اور لطیف ہیں ہم سے کم عقلوں کو بے بتائے کسی طبیب روحانی کے کاہے کو دریافت ہو گی۔

الغرض بایں وجوہِ مذکورہ بعض و بنائے جنس کا یہ قول کہ انسان کو اپنی عقل کا اتباع کافی ہو۔ دین و مذہب کیا چیز ہے اور اُس کی کیا ضرورت ہے۔ گو اس وجہ معقول سے حق نظر آتا ہے کہ آخر عاقلوں کا اتباع بھی عقل کا اتباع ہے۔ پر اُن کی غرض پر مطابق کر کے دیکھا تو سراسر غلط پایا۔ اور یوں سمجھ میں آیا کہ ہر کسی کو اعمال کے حسن و قبح کی تفصیل کے دریافت کرنے میں اپنی عقل کی پیروی کرنی بھی ایک قسم کی بے عقلی ہے۔ کیونکہ عقل کا کہنا جب قابلِ تسلیم ہے کہ اُس کو اپنی معلومات میں ایسا اطمینان ہو کہ جیسے ہم کو تم کو دو دونی چار اور چار کے جفت ہونے کا اور تین کے طاق ہونے کا یقین اور اطمینان ہے اور جب اُسی کو خود تردد ہو تو اُس کے کہنے کا کیا اعتبار

ا؎ خلاصہ اس تمہید کا یہ ہے کہ صورِ حیوانات اور امزجہ مفردات و ادویات کی طرح اختلافِ اعمال بھی غیر قابلِ انحصار ہے تو عقول متوسط اول کی طرح ان کے متعلق حسن و قبح کے احکام نافذ کرنے سے بھی معذور ہوں گی خصوصاً جبکہ عقول متفاوت اعمال آپس میں ملتبس۔ فضائے ادراک خواہشات کے غبار سے مکدر۔ لہذا تفاوتِ اعمال کے بموجب احکام حسن و قبح نافذ کرنے والی کوئی ایسی عقل ہونی چاہیئے جس کو عام عقول سے وہی بالذات اور بالعرض کا علاقہ ہو جو آفتاب اور اس کے نور کو ستاروں اور اُن کے انوار سے ہے ۱۲ +

ہے اور ظاہر ہے کہ درباب دریافت کرنے حسن و قبح اعمال و افعال بلکہ عقائد اور تفصیل اخلاق کی عقل کے چراغ گُل ہیں ایسا یقین اور اطمینان سوائے دو چار باتوں کے کسی کو نہیں ہوتا۔ یہ بات کچھ بیگانی نہیں جسمیں احتمال غلط ہو۔ ہمارا تمہارا ہی ذکر ہے غرض اس بات کے سب ابنائے جنس شاہد ہیں۔

با ایں ہمہ عقول میں ایسا تفاوت ہے جیسے ذروں اور شمع اور چراغ اور ستاروں اور چاند سورج کے نور میں فرق ہے۔ اول تو بعضی کیفیتیں اجسام کے رنگوں کی دن ہی میں معلوم ہوتی ہیں۔ رات کو اُن کی خبر نہیں ہوتی کشمشی، عنابی، ہکو ہی رات کو سب ایک ہی رنگ معلوم ہوتے ہیں۔ دوسرے اگر فرق بھی معلوم ہوا تو کہیں اتنا معلوم ہوتا ہے کہ جتنا دن کو معلوم ہوتا ہے۔؟ اور دن کو بھی جبھی یہ تفصیل کھلتی ہے کہ کوئی گرد و غبار نہ ہو ایسا ہی ہر عقل سے فرقِ مراتب اعمال معلوم نہیں ہو سکتا۔ اس فرق کے معلوم کرنے کے لئے تو ایسی عقل کامل چاہیے جو آفتاب کا حکم رکھتی ہو۔ پھر اُس پر غبار خواہش اُس کے نور کو مکدر نہ کر دے۔ کیونکہ تجربہ اور سب لوگوں کے اتفاق سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ محبت میں آدمی کی عقل زائل ہو جاتی ہے مشہور ہے کہ خواہش کے غلبہ میں آدمی اندھا ہو جاتا ہے۔ ع محبت کیا بھلے چنگے کو دیوانہ بناتی ہے + اسی لئے اپنے اور اپنے دوستوں کے عیوب پر کمتر نظر ہوتی ہے اور اپنی تھوڑی بھلائی کی بھی زیادہ خبر ہوتی ہے سو اس زمانہ میں چراغ بھی لیکر ڈھونڈیئے تو بھی ایسی عقل کا پتہ نہیں ملتا۔ معہذا خواہشوں کے غلبہ کا یہ حال ہے کہ سب جانتے ہیں اور اگر فرض کرو کوئی ایسا عاقل ہو بھی تو ہم کو کیا اپنی عقل کی نارسائی تو معلوم ہے۔

سو اس کم فہم کو یہ مشکل پیش آئی کہ میں اور جو مجھ جیسے ہوں وہ کیا کریں بے اس کے کہ کسی ایسے کامل العقل کا (کہ جس کا ابھی مذکور ہوا) کمال عقل کسی دلیل کامل سے ثبوت کو پہنچے اور ہم اُس کی تابعداری کو لازم پکڑیں گذارا نہیں ہو سکتا سو اُس کی تلاش میں بڑی حیرت پیش آئی پر مقصود کی کہیں بو بھی نہ پائی۔

جب اس گرداب میں بہت چکر کھایا اور اس فکر نے خوب دیوانہ بنایا غیب سے امداد ہوئی یہ بات خیال میں آئی کہ خدائے کریم سے التجا کئے بغیر نہیں بنتی۔ الغرض سب طرف سے پھر پھرا کر اور چاروں طرف سے دھکے کھا کر خدائے کریم کی طرف رجوع کیا دل ہی دل میں یہ عرض کرتا تھا کہ الٰہی بے تیری امداد کے کام نہیں چلتا اس بیکس کی تو تو ہی دستگیری کرے گا کوئی ایسی سبیل کر جس سے میں گم گشتہ رستے سر لگوں ؎

قطرۂ دانش کہ دادستی ز پیش | متصل گرداں بدریا ہائے خویش

سو قربان جایئے اپنے خدائے بے نیاز کے کہ مجھ سے ناکارہ کی دعا قبول فرمائی اور وہ بات سوجھائی کہ جس سے یہ گرہ کھلنے کو آئی۔ یوں خیال میں آیا کہ ہر قوم اپنے پیشواؤں کو خدا کے ساتھ مربوط جانتے ہیں اور اُن کا کہا ہوا ہر بات میں مانتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ ان کا کہا ہوا خدا ہی کا کہا ہوا ہے تو جیسا

اس بات میں جی لگا۔ عجب نہیں کہ اسی طریق سے کام نکلے۔

ضرورتِ پیشوا پر اجماع اور اختلافِ خیالات

جب یہ خیال جی میں جما تو یوں سمجھ میں آیا کہ اول اس ارتباط کی حقیقت دریافت کر اگر ممکن الوقوع معلوم ہو تو جب کسی کے مربوط ہونے میں اپنی تسلی کر کے اتباع کا ارادہ کرنا۔ اس تجسس میں لگا تو عجیب قصہ پیش آیا کہ کوئی کچھ کہتا ہے کوئی کچھ کہتا ہے۔

بعضے تو اپنے پیشواؤں کو بندۂ خدا رسیدہ سمجھتے ہیں اور اُن کے حق میں یہ اعتقاد رکھتے ہیں ؎

مردان خدا خدا نباشند　　لیکن ز خدا جدا نباشند

الغرض اُن کو صاحبِ اسرارِ خداوندی جان کر بعضوں کی نسبت یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اُن کے واسطے سے خدا بزرگ نے اپنے احکام باقی بندوں کو پہنچائے ہیں اور اسی لئے اُن کو پیغامبر اور رسول اور نبی کہتے ہیں کیونکہ ان تینوں لفظوں کے معنی کا حاصل وہی "خبر رسانی" ہے۔ اور اس دعوے کو اُن کے اقرار سے ثابت کر کے اُنکی کہی ہوئی باتوں کو خدا کا کہا ہوا سمجھتے ہیں۔ اور بعضے اپنے مقتداؤں کو خدا کا بیٹا یا مظہرِ خدا سمجھتے ہیں اور اس کے یہ معنی کہتے ہیں کہ جیسے ہمارے تمہارے ابدان سے ہماری تمہاری ارواح کو ایک تعلق خاص ہے کہ جس کے سبب ارواح بدن پر اور اعضاء بدن پر حکمراں ہیں اور بدن کے سب افعال یہانتک کہ خورد و نوش اور پاخانہ پیشاب بھی ارواح کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور روح کی کیفیاتِ قدرتی (رنج، خوشی، خوف، حیا، غصہ وغیرہ کا اثر بدن تک پہنچتا ہے۔ یعنی انسان رنج میں دبلا اور خوشی میں موٹا ہو جاتا ہے اور غصہ میں چہرہ کا رنگ سرخ اور خوف میں زرد اور حیا میں انسان سرنگوں ہو جاتا ہے اور ادھر بدن کے موافق و مخالف سے روح کو اثر پہنچتا ہے۔ عافیت میں سرور اور مرض میں تکلیف کھانے سے لذت اور بھوک پیاس سے کلفت اُٹھاتی ہے ایسا ہی تعلق خدائے کریم کو بجائے ارواح کے بعض ابدان سے حاصل تھا اسی لئے اُن ابدان کی حرکات کو خدا کے افعال اور اُن کی زبانوں کے کہے ہوئے کو خدا کے اقوال سمجھتے ہیں اور اِن احکام کو احکامِ خداوندی سمجھ کر دل و جان سے اتباع کرتے ہیں اور اپنی حقانیت کا دم بھرتے ہیں۔ اس اختلاف میں پھر بہت چکرایا پر ہزار ہزار شکر اس منعمِ حقیقی کا کہ جس نے یہ چراغِ عقل عنایت فرمایا جس سے حق و باطل جدا جدا نظر آیا۔

عقیدۂ مظہر (اوتار) کا ابطال

یہ بات تو سرے سے سمجھ ہی میں نہ آئی کہ خدائے بزرگ کو کسی بدن سے ایسا علاقہ ہووے جیسا ہماری روح کو ہمارے بدن سے خدائی کہاں اور یہ احتیاج کہاں۔ کہ کبھی بھوک اور پیاس ستائے اور کبھی پاخانہ اور پیشاب کا دباؤ جان پر بن آئے۔ گرمی سردی خشکی تری مرض موت وغیرہ جس پر سب کے سب حکومت کریں اور ہر ایک اپنا دبدبہ دکھائے اور کھانا پینا دوا دارو اُس پر ناز کریں اور وہ سب کے ناز اُٹھائے ایسے خدا ہی کو ہمارا سلام ہے۔ باایں ہمہ اُس میں اور ہم میں کیا فرق رہا اگر وہ خدا ہے تو ہم بھی خدا ہیں۔ اگر

فرق ہوگا تو چھوٹے بڑے کا فرق ہوگا۔ خدا تو ایسا ہونا چاہیے کہ وہ کسی کا محتاج نہ ہو اور سب اُس کے محتاج ہوں، وہ کسی کا محکوم نہ ہو اور سب اُس کے محکوم ہوں اس پر کسی کا زور نہ چلے اُس کا زور سب پر چلے۔ بھلا غضب ہی نہیں۔ کہ خدا ہو کر ایسی بے حقیقت چیزوں سے (جیسے بھوک، پیاس، پاخانہ، پیشاب، گرمی، سردی وغیرہ) دب نکلے اور وہ بھی اتنا کچھ کہ جس طرح یہ نچائیں ناچے اور جس طرف یہ لے چلیں چلے اور باایں ہمہ جو ان چیزوں کا محتاج ہوگا وہ وجود کا پہلے محتاج ہوگا۔ کیونکہ یہ سب چیزیں اپنے وجود کی محتاج ہیں اگر ان کا وجود نہ ہو تو یہ چیزیں نہ ہوں۔ نہ گرمی ہو نہ سردی ہو نہ بھوک ہو نہ پیاس ہو بلکہ جتنے نام یا جتنے وصف ہیں سب ہیں وجود اول ہے اور وہ سب بعد میں آسمان کو آسمان اور زمین کو زمین اور سورج کو سورج اور چاند کو چاند انسان کو انسان حیوان کو حیوان جبھی کہیں گے جب موجود ہوں گے۔ بعد اس کے آسمان کی بلندی اور گولائی اور چاند و سورج کی روشنی اور صفائی انسان کی قابلیت اور قیام وقعود رفتار گفتار سیاہی وسفیدی علیٰ ہذا القیاس اور بھی بعد میں ہیں کیونکہ اول وجود ہوا جب کہیں آسمان چاند سورج کہلائے پھر اُس کے بعد بلند اور روشن اور قابل وغیرہ اُن کے القاب ٹھیرائے۔ القصہ سورج کی روشنی اپنے وجود کی جدی محتاج سورج کی جدی محتاج۔ کیونکہ اگر سورج نہ ہو تو روشنی کیونکر۔ پھر سورج کے وجود کی جدی محتاج، سورج کے وجود کے دینے والے کی جدی محتاج۔ اُن اسباب کے کہ جن سے بھوک پیدا ہوئی جدی محتاج۔ بھوکے پیاسے کی جدی محتاج کیونکہ اگر یہ نہ ہوں تو بھوک کس کو لگے۔ ایسے ہی بھوکوں کے وجود کے جدے محتاج۔ بھوکوں کے وجود دینے والے کے جدے محتاج اور اس سلسلۂ ایجاد میں جو جو عطائے وجود کے آلات ہوں گے اُن کے جدے محتاج اور اُن کے کچھ پایاں ہی نہیں گنے تو گنے نہیں جاتے۔ الغرض جو کوئی بھوک وغیرہ کا محتاج ہوگا تو وہ حقیقت میں اتنی وجودوں کا محکوم ہوگا۔ اسی طرح جو غذا کا محتاج ہوگا تو وہ غذا اور غذا کے وجود اور سامان غذا اور اُن کے وجود اور اُن سب کے موجود کرنے والے کا محتاج ہوگا۔

سو بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ ایک ایک دانہ کی پیدائش میں اربع عناصر زمین و آسمان مینھ بوند ہوا چاند سورج سب کی ضرورت ہے۔ زمین مینھ ہوا سورج کی ضرورت تو سارے کسان جانتے ہیں پر باقیوں کی ضرورت کی شاید خبر نہ ہو اگر اندیشۂ تطویل نہ ہوتا تو اپنے حوصلہ کے موافق کچھ بیان کرتا۔ پر یوں سمجھ کے کہ ادنیٰ کیا کو اس سے زیادہ کچھ ضرورت نہیں اس بات کو یہیں چھوڑ کر مقصود کی طرف مائل ہوتا ہوں۔

جناب من اس صورت میں جو محتاج غذا کا ہوگا تو واقع میں بے مبالغہ تمام عالم کا محتاج ہوگا اور اُن سب کے وجود کی اُس کو ضرورت ہوگی۔ تو اس صورت میں اول تو یہ خرابی ہوگی کہ تمام موجودات کو اپنے وجود میں خدا کا محتاج سنا کرتے تھے یہاں اُلٹے بانس بریلی کو جانے لگے "خدا ہی اُن کے وجود کا محتاج نکلا۔"

دوسرے خدا ہیں اور ہم ہیں کیا فرق رہا۔ خدا بھی محتاج ہم بھی محتاج۔ خدا کو غنی اور بے پرواہ ہونا چاہئے کیونکہ حکومت اور آقائی کو غنی ہونا اور بے پروائی لازم ہے۔ دنیا میں جتنا کوئی حاکم ہوتا ہے اتنا ہی بے پرواہ اور غنی ہوتا ہے۔ خدا تو سب طرح سے حاکم ہے۔ سو سب ہی طرح سے وہ غنی اور بے پرواہ اور بے نیاز ہوگا۔

تیسرے یہ کہ غذا کی ضرورت اپنے وجود کے تھامنے کے لئے ہوتی ہے سو اگر خدا غذا کا محتاج ہوا تو معلوم ہوا کہ خدا سے اپنا وجود آپ نہیں تھم سکتا اور اس سے یوں پتہ لگتا ہے کہ اس کا وجود مستعار ہے اور بھوک پیاس مرض موت وغیرہ اس کو چھین سکتے ہیں کوئی خارجی زائد چیز ہے اصلی اور ذاتی ایسا کہ ذات کے ساتھ متحد ہو نہیں ہے ورنہ کون چھین سکتا؟ اور جس کا وجود مستعار ہوتا ہے وہ خدا نہیں ہو سکتا۔ خدا تو وہ ہو سکتا ہے جو خود اپنے آپ ہو اور اوروں کو وجود مستعار دے۔

حکمائے یونانی وغیرہ یوں کہتے ہیں کہ آفتاب تو اپنے آپ روشن ہے۔ یعنی خدا نے اُس کی ذات میں نور رکھ دیا ہے۔ پر چاند اور ستارے اور ذرے اور جن آئینوں اور جن پانیوں میں سورج چاند وغیرہ کا عکس پڑتا ہے آپ منور نہیں سو آئینہ اور پانی کا حال تو سب کو معلوم ہے۔ رہے چاند ستارے۔ اُن کے باب میں یونانی یوں کہتے ہیں کہ یہ بھی مثل آئینہ کے صاف و مصفا ہیں۔ جب تک آفتاب کے سامنے رہتے ہیں اُن میں سے جیسے آئینہ سے وقت مقابلہ آفتاب کے کرنیں چھوٹنے لگتی ہیں روشنی ظاہر ہوتی رہتی ہے۔ پھر اُس روشنی سے ایک دوسرے کو مدد پہنچتی یعنی اُس کی روشنی اس میں پہنچتی ہے اور اُس کی اُس میں۔ اس سبب سے ہر کسی کا نور کچھ بڑھا ہوا معلوم ہوتا ہے اور جب کبھی زمین ایسی طرح بیچ میں آ جاتی ہے کہ سورج ایک طرف ہو جاتا ہے اور چاند مثلاً ایک طرف تو اُس وقت چاند بھی مثل آئینہ کے بے نور رہ جاتا ہے اور اسی کا نام چاند گہن ہے۔ چاند وغیرہ کا آفتاب سے روشن ہونا اور پھر آفتاب کا نظر نہ آنا ایسا سمجھو کہ جیسے ہم دیوار وغیرہ کے سایہ میں بیٹھے ہوئے صحن وغیرہ میں دھوپ دیکھتے ہیں اور آفتاب کو نہیں دیکھتے اور سورج گہن کو ایسا سمجھنا چاہئے کہ جیسے ہم ہاتھ یا کوئی اور چیز آفتاب کے سامنے کر لیں اور اس سبب سے آفتاب آدھا یا سارا نظر نہ آوے۔ سو اس صورت میں کچھ آفتاب بے نور نہیں ہو جاتا بلکہ نظر آنا موقوف ہو جاتا ہے۔

الغرض آفتاب کا نور بمقابلہ چاند وغیرہ کے اصلی ہے نہ زیادہ ہو نہ کم۔ نہ چاند ستاروں میں سے کوئی اُس کو چھین سکے نہ وہ کسی طرح زائل ہو سکے اور سوا اس کے اوروں کا نور مستعار آفتاب کا دیا ہوا ہے۔ اسی لئے ایک کو دوسرے سے کچھ تھوڑی بہت ترقی ہوتی ہے۔

معہذا اگاہ بیگاہ زمین کا سایہ اس کو چھین لیتا ہے یعنی بے نور کر دیتا ہے۔ سو اسی کے قریب قریب خدا کی اور خدا کے وجود کی اور اور موجودات کی اور اُن کے وجودوں کی مثال ہے۔ یعنی خداوند کریم کا نور وجود اصلی اور ذاتی ہے اتنا فرق ہے کہ آفتاب کا نور خدا کا دیا ہوا ہے یہاں کسی کا دیا ہوا نہیں بلکہ اپنا وجود کیا

خود وجود ہے اور باقی موجودات اُس کے فیض وجود سے منوّر ہیں۔ اسی لئے ایک کو دوسرے کی مدد پہنچتی ہے۔ اور ہر کوئی ایک دوسرے کا تھوڑا بہت محتاج ہے اور اسی لئے موت وغیرہ اُس وجود کو روکدیتی ہے۔

الغرض جو چیز اصلی ہوا کرتی ہے اُس میں کسی کی مدد کی حاجت اور کمی بیشی نہیں ہوتی اور نہ وہ زائل ہو سکتی ہے سو تماشا ہے کہ آفتاب کا نور تو باوجود اس کے کہ پورا اصلی نہیں خدا کا دیا ہوا ہے۔ چاند ستاروں کے نور سے مستغنی ہو اور کیونکر نہ ہو کہ اُن کا نور بھی اُسی کا نور ہے۔ یہ خدائے بزرگ کا وجود کہ ہر طرح سے اصلی ہے غذا اور سوا اُس کے اور چیزوں کے وجود کا محتاج ہو اور بے اُن کی مدد کے اُس کا کام نہ چلے اگر یہی حال ہے تو بر قیاس ستاروں کے کہ ایک کے نور کو دوسرے کے نور سے ترقی ہوتی ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اُس کا وجود اصلی نہیں کسی ایسے موجود کا دیا ہوا ہے کہ جو اپنے آپ موجود ہے اور وجود اصلی رکھتا ہے۔

بالجملہ بایں وجوہ مذکورہ و نیز بوجوہ سابق (جو اثباتِ توحید صانع میں گذر چکی ہیں) اس بات کو تو دل نے ہرگز قبول نہ کیا۔

دعویٰ تثلیث و ابن اللہ کا رد

رہا کسی کا خدا کا بیٹا ہونا وہ بھی عقل میں نہ آیا کیونکہ اول تو توالد تناسل محتاجگی کی دلیل ہے۔ جیسے اولاد اپنے پیدا ہونے میں ماں باپ کی محتاج ہوتی ہے۔ ایسے ہی ماں باپ خدمتگذاری میں اور نسل کے باقی رہنے میں اولاد کے محتاج ہوتے ہیں۔

دوسرے اولاد ماں باپ کے ہم جنس ہوا کرتی ہے سو اگر کوئی خدا کا بیٹا ہو گا تو وہ بھی ہم جنس خدا کا ہو گا سو اس صورت میں (نعوذ باللہ) خدا کی وحدانیت خاک میں مل جائے گی اور خدا کی وحدانیت ابھی گذرا ہے کہ کیسے کیسے دلائل سے ثابت ہے۔ معہذا جو جو خرابیاں خدا کے بشر ہونے سے لازم آتی تھیں جن کے بیان سے ابھی فراغت پائی ہے ساری کی ساری اس صورت میں تسلیم کرنی پڑیں گی۔ سو ایسی کیا ضرورت ہے کہ بے اثباتِ ولدیت کسی بشر کی نسبت خدا کے بن ہی نہیں پڑتی۔ جو ساری خرابیاں سر دھر لے۔

اور اگر وہ بیٹا ہم جنس خدا کا نہ ہو گا بلکہ اس قسم کا ہو گا کہ جیسے آدمی سے سانپ وغیرہ کبھی پیدا ہو جاتا ہے تو اس صورت میں اولاد کیا ہو گی ایک جان کا عذاب ہو گا سوا اس کے یہ معلوم ہو گا کہ خدا کو اپنے آپ پیدا کرنا نہیں آتا دوسرا جیسا بھلا بُرا کر دیتا ہے ویسا سر دھرنا پڑتا ہے۔ سو وہ خدا ہی کیا ہو گا جسے پیدا کرنا بھی نہ آئے۔ ہم اُسی کو خدا کیوں نہ کہیں گے جس نے اس خدا کی بھی اولاد پیدا کی۔

ماسوا اس کے اگر خدا کے نعوذ باللہ زوجہ ہو تو وہ بھی اپنی ذات برادری کی چاہئے نہ کہ کم ذات بد اطوار کہ یہ تو بندوں کے حق میں بھی معیوب ہے۔ خدا تو درکنار۔ پھر تماشا ہے کہ جو فرقے ایسی باتوں کو اپنا دین و ایمان سمجھتے ہیں وہ فرزند خدا کی والدہ ایک عورت بنی آدم ہی میں کی بتاتے ہیں اور باوجودیکہ اشراف و اطراف میں بنی نوع ہونے کی مناسبت بھی ہے اور پھر اشرافوں کو اطرافوں کی رشتہ داری سے عیب لگتا ہے۔

خدا کے ساتھ تو بندوں کو کچھ نسبت ہی نہیں۔ پھر ان کی رشتہ داری سے اُس کو کیوں عیب لگے گا۔

اب فرمایئے کہ خدا کو بھی جب عیب لگا تو خدائی کہاں رہی ہم اُسی کو خدا سمجھتے ہیں کہ جو عیب و نقصان سے پاک ہو ورنہ پھر ہم کو کس نے منع کیا ہے جو خدائی کا دعویٰ نہ کریں۔

معہذا جو اپنے بعضے پیشواؤں کو خدا کا بیٹا سمجھتے ہیں وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ سوائے بیٹے کے دو اور خدا ہیں کہ وہ تینوں پھر باہم حقیقت میں ایک بھی ہیں۔ سو اگر بفرضِ محال بیٹا ہونا عقل میں آتا بھی تو اس عقیدہ کے ساتھ میں یہ ایسی لم لگی ہوئی ہے کہ آدمی تو آدمی جانور بھی اسکو تسلیم کریں

اعتراض | اور اگر کوئی شخص ان مذہب والوں کی طرفداری میں (جو خدا کا یا خدا کے بیٹے کا آدمی وغیرہ کی شکل میں ہونا تجویز کرتے ہیں) یوں کہے کہ اس رسالہ کے اول میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ آدمی وغیرہ حیوانات کے افعالِ اختیاری کا خالق بھی خدا ہی ہے اور انسان اور حیوانات کی ارواح اور اُن کے ہاتھ پاؤں ایسے ہیں جیسے کسی کارخانہ میں آگے پیچھے کلیں لگی ہوا کرتی ہیں اور کارخانہ والا اُن کلوں کے وسیلہ سے اپنا کام لیتا ہے۔ سو اگر کارخانہ والا اول کی کلوں کو جدا کر دے فقط اخیر کی کل کو اپنے ہاتھ میں لیکر کام کرنے لگے تو کچھ محال نہیں۔ ایسے ہی اگر خداوند کریم کسی بدن میں روح نہ ڈالے اور اس بدن کے ہاتھ پاؤں سے اپنے کام لینے لگے تو کیا قباحت ہے باقی رہا کھانا پینا اور فضلات کا نکلنا اس کا قصّہ بعینہٖ ایسا ہو جیسا کسی شے میں پانی کسی طرف سے آئے اور دوسری طرف کو نکل جائے۔ جیسے اس صورت میں منبع والے یا پانی ڈالنے والے یا خود منبع کو نہ پانی ڈالنے سے پہلے پیاس لگتی ہے اور نہ نکلتے وقت مثل پیشاب کے ضرورت کے کچھ ضرورت ہوتی ہے۔ سو ایسے ہی رامچندر اور حضرت عیسیٰ اور حضرت عزیر کے بدن میں کھانا پانی آتا ہو اور نکل جاتا ہو اور نہ بھوک پیاس لگتی ہو۔ اور نہ پاخانہ پیشاب کی ضرورت ہوتی ہو اور نہ اُس بدن کو اور نہ بدن والے کو تو کیا دشواری

جواب | اس لئے ہم کو یہی کہنا پڑا کہ اگر یہی استدلال ہے تو دیوانے بھی بے دلیل بات نہیں کرتے اگر خدا یا خدا کے بیٹے ہونے کے یہی معنی ہیں تو تمام بنی آدم خدا یا خدا کے بیٹے ہیں بلکہ حضرت عیسیٰ اور حضرت عزیر اور سری رامچندر سے بڑھکر کیونکہ کام کرنے والا تو دونوں جگہ خدا ہی ہوا پر اتنا فرق ہے کہ بنی آدم کو ایک گوہر نایاب جس کا نام روح ہے اور جو باعثِ زیب بدن اور عزتِ جسم ہے عطا کر رکھا ہے اور حضرت عیسیٰ اور حضرتِ عزیر اور سری رامچندر اُس سے محروم ہیں۔

معہذا ایسی خدائی اس بندگی کے مخالف نہیں جس کے ہم در پے اثبات ہیں۔ بلکہ یہ نسبت اور بنی آدم کے سری رامچندر وغیرہ میں اس صورت میں محض بے اختیاری پائی جائے گی اور سوا اُن کے اور بنی آدم میں بسبب ارواح ظاہر کا اختیار تو ہوگا اور منبع سے تشبیہ دینا کمالِ فہم پر دلالت کرتا ہے۔ کون نہیں جانتا

اگر منبع میں صدہا سال پانی نہ آئے تو منبع کو کچھ نقصان نہیں۔ کیونکہ منبع میں پانی کے جاری کرنے سے کسی اور جگہ پر پانی کا پہنچانا مقصود ہوتا ہے خود منبع کی اصلاح اور اُس کا پانی دینا مدنظر نہیں ہوتا۔ بخلاف بدن انسانی کے کہ وہاں پانی کے پینے سے مقصود دفع تشنگی اور بدن کی تربیت ہوتی ہے۔ اگر دو چار پہر انسان کے بدن میں پانی کا گذر نہ ہو تو خیر نہیں تشنگی موجب بر ہی روح ہوائی ہو جائے۔

بااینہمہ طرفہ یہ ہے کہ جس ضرورت کے واسطے کسی دوسرے کی تابعداری کو اپنے سر دھرنی تجویز کی تھی (اور ہم جیسے کی غیرت طاق میں دھری۔ ایسے عقائد والوں کی ہمرائی ہیں جو کسی بشر کی صورت کا خدا ہونا یا خدا کا بیٹا ہو جانا جائز رکھتے ہیں) وہ ضرورت بھی بحال خود رہتی معلوم ہوتی۔ اور کیونکہ اُن کے پاس کوئی ایسی کتاب نہیں کہ جس میں ایسے قانونِ خداوندی لکھے ہوں جس سے احکامِ الٰہی بہ نسبت ہر قسم کے افعال کے معلوم ہو جائیں۔ اگر دو چار باتوں کی نسبت فی الجملہ حسن و قبح کا ہونا معلوم بھی ہوا تو کیا ہوا کیونکہ اثباتِ حسن و قبح افعال میں جو تقریریں گذریں خصوصاً اخیر کی دو وجہیں اُن سے خوب وانشگاف یہ ثابت ہو گیا ہے کہ کوئی فعل افعالِ اختیاری میں سے پُرانا ہو یا کوئی نیا ایجاد کرے حسن و قبح سے خالی نہیں۔

پر چونکہ یہ بات کہ کونسا فعل حسن ہے اور کونسا قبیح ہر کس و ناکس کو معلوم نہیں ہوتا۔ اور اگر اتفاق سے کسی فعل کا حال معلوم بھی ہوا تو اس کا دریافت کرنا کہ اگر حسن ہے تو کس مرتبہ کا اور اگر قبیح ہے تو کس مرتبہ کا۔ ہر مدبازاری کا کام نہیں اس لئے اس بات کی ضرورت پڑے گی کہ کسی کامل العقل کا اتباع کیجئے۔ سو اگر ایسے مذاہب کی پابندی اختیار کیجئے تو یہ بات تو نصیب نہ ہوگی۔ ہاں اس کے بدلے ایسے عقیدے کہ جنھیں عاقل تو کیا بے وقوف بھی جھوٹا بتلائیں۔ البتہ سر دھرنے پڑیں گے۔

اور فرض کرو اگر ان مذہبوں میں اپنے مقصود کا پتا بھی ملتا تو میں تو جب بھی بجائے گلے کہتا ہوں (انشاء اللہ ہرگز اس رستے نہ چلتا) کیونکہ جس مذہب کی بسم اللہ ہی غلط ہو اُس میں آگے کیا ہوگا۔ بجز اس کے کہ ہدایت کے گمان میں گمراہی اختیار کرے اور سعادت کے بھروسے شقاوت سر دھرے اور کچھ توقع نہیں

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ہر عمل کے لئے ایک علم سر منشا ہوتا ہے اور باعتبار عادت کے وہ عمل اس علم کو لازم ہوتا ہے اس لئے بیشتر اُس عمل کے ملاحظہ سے جیسے دھوئیں سے آگ کا علم ہو جاتا ہے اُس علم کی اطلاع ہو جاتی ہے۔ القصہ وہ علم اس عمل کے لئے بمنزلہ اصل اور جڑ کے ہوتا ہے اور وہ عمل اُس علم کے لئے مثل شاخ و برگ و بار کے ہوتا ہے۔ اس مثال سے یہ مضمون اچھی طرح سمجھ میں آجائے گا شیر کو جب کوئی دیکھتا ہے اور اُس کے شیر ہونے کا علم اُس کے دل میں آتا ہے تو بے اختیار خوف پیدا ہوتا ہے۔ اس لئے اُس وقت بچنے کی یا بھاگنے کی سوجھتی ہے۔ تو اب یہ بچنا یا بھاگنا ایک عمل ہے کہ اس علم پر متفرع ہوا ہے اگر وہ علم نہ ہوتا تو یہ عمل بھی

پیدا نہ ہو تا دلیل اس دعوے کی ظاہر ہے۔ کیونکہ اگر فرض کیجئے کہ کوئی شخص اندھیرے میں کسی شیر کو گائے سمجھے تو نہ اس کے دل میں خوف پیدا ہوگا نہ کہیں بھاگے گا۔ اسی طرح اگر کوئی بادشاہ وقت کو بادشاہ سمجھتا ہے تب اُس سے ڈر کر یا انعام اکرام کی طمع میں اُس کی اطاعت کرتا ہے اور جو تعظیم و تکریم کہ خاص بادشاہ کے لئے مقرر ہیں بجالاتا ہے۔ زبان سے بادشاہ سلامت یا حضور والا کہتا مرا جاتا ہے اور دور ہی سے تسلیمات میں جھکتا جھکتا گرا جاتا ہے۔ بعد ازیں ہر دم بادشاہ کی عنایت بادشاہانہ سے اُمیدوار منصب و جاگیر ہے اور اپنی بے اختیاری اور بادشاہ کی بے نیازی شاہانہ سے ہر وقت ہراساں اور دلگیر ہے۔ سو اگر کوئی اپنی غلط فہمی سے بادشاہ کو بادشاہ نہ سمجھے اور دربار میں جو امیر و وزیر ہیں اُن میں سے کسی کو بادشاہ سمجھ کر جو تعظیم و تکریم شاہانہ تھی سب اُس کی طرف متوجہ ہو کر بجالائے تو اس صورت میں سوا اس کے کہ اس تعظیم و تکریم بے محل کے پاداش میں جوتیاں کھائے اور دربار سے نکالا جائے اور ساری اُمیدیں غلط ہو جائیں اور اُلٹی حسرتیں پیش آئیں اور کیا ہوگا۔ یہ وہی مثل ہے کہ ”نیکی برباد گناہ لازم“ سو بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ ساری خرابی اُس غلط عقیدے کی ہے کہ بادشاہ کو تو بادشاہ نہ جانا اور بادشاہ کی جگہ کسی امیر یا وزیر کو جو بادشاہ کے نوکر ہیں اپنا بادشاہ گردانا۔ ورنہ فقط تعظیم و تکریم کو دیکھئے تو اتنی ہی ہے۔ جتنی اور کرتے ہیں۔

القصہ اگر کسی مذہب والوں کے علم اور عقیدے میں اس قسم کی غلطی ہو جائے کہ مقربان خداوندی کو خدا سمجھ جائیں تو اُن کے سارے عمل بے محل ہو جائیں گے۔ اب نہ اُس انعام و اکرام کی امید ہے کہ جس کے لئے یہ ساری جانفشانی تھی نہ اُس عزت و حرمت کی توقع ہے جس کے پیچھے اتنی پریشانی تھی بلکہ انعام و اکرام و اعزاز و امتیاز کے بدلے ذلت و خواری اور حسرت و بیقراری نظر آتی ہے سو ہم کو ایسی کیا پڑی ہے کہ بیٹھے بٹھائے مفت جان گنوائیں۔ اور انجام کو یہ سزا پائیں۔

لطیفہ: اس جگہ سے ایک لطیفہ خدا ساز معلوم ہوا کہ عمل کی بُرائی دو قسم پر ہے ایک تو اصلی جیسے ظلم و ستم چوری دغابازی۔ دوسری خارجی یعنی عمل نیک کا بے محل کرنا پڑے تو یہ خارجی ہے۔ لیکن اصلی پر غالب ہے کیونکہ تعظیم و تکریم بادشاہانہ اصل میں تو نہ تھی۔ فقط بے محل کر دینے سے ایسے بُرے ہوگئے کہ اصلی بھلائی کو بھی کھو دیا سو جن تقصیرات کی بُرائی اصلی تھی بر قیاس قاعدۂ طب کے کہ گرمی کا علاج سردی سے اور سردی کا گرمی سے کرتے ہیں۔ اُن طاعات سے مکافات ہو سکتی تھی جن کی بھلائی اصلی ہے۔ پر وہ تقصیریں کہ جس کی بُرائی گو خارجی ہے پر ایسی ہے کہ اصلی بھلائی کا بھی ستیاناس کر دیتی ہے اُن کا کچھ علاج نہیں

القصہ جب ان مذہبوں کے اختیار کرنے سے یہ اندیشہ ہوا کہ مبادا امیری وہی مثل نہ ہو جائے کہ ”نیکی برباد گناہ لازم“ بلکہ بلحاظ وجوہ مذکورہ کے اُن کے بطلان کا یقین کامل ہو گیا تو اس سے تسلی ہوئی کہ حق اگر ہے تو

کہیں اور ہی ہے۔

اختلافِ عقائد کے اسباب

پر یہ خلجان پیش آیا کہ ایسی بڑی غلطی کا کیا باعث پیش آیا جو ایسا علم غلط ایک جہان کے جہان کا کہ اس میں ہزاروں تو ایسے ہیں جو دانش میں انگشت نما ہیں، عین ایمان قرار پایا۔ آخر مثل مشہور ہے ع تا نباشد چیزکے مردم نگویند چیزہا +

ہم نے مانا کہ یہ عقیدے غلط ہیں پر ان کے مذہبوں میں داخل ہونے کا باعث اور پھر نہ نکلنے کا سبب اگر بیان کیا جائے تو البتہ اور بھی اطمینان ہو جائے۔ سو اگر ان کے پیشواؤں کا خدا یا خدا کا بیٹا ہونا اصل میں انھیں کا دعویٰ ہے اور اس زمانہ کے سادہ لوح اول کسی فریب سے ان کے دام میں آ گئے پھر یہ بات چل نکلی تب تو یہ مذہب اصل ہی سے غلط ہیں اور وہ ان کے پیشوا ہادی نہ تھے۔ گمراہ کرنے والے تھے۔ اور اگر یہ مقولہ ان کا نہیں پر ابنائے زماں اپنے قیاس کے بھروسہ ان کو خدا یا خدا کا بیٹا سمجھ گئے ہیں تو احتمال ہے کہ وہ لوگ حقانی ہوں اور معتقدوں کے جہل سے یہ خرخشہ پیش آیا کہ ان کو بندے سے خدا یا خدا کا بیٹا بنایا۔ سو احقر نے جو اس سوچ میں سر جھکایا تو دو سببوں کا احتمال نظر آیا۔ ایک کا بیان تو یہ ہے کہ عجب نہیں جو یہ لوگ بندگانِ مہذب اور خدا پرستیں سے ہوں۔ اور جیسے دنیا میں بادشاہ اپنے غلام جان نثار ہوشیار کا گاہ و بیگاہ کہا مان لیا کرتے ہیں اور اس کی سفارش اور غمازی جس کسی کے حق میں ہو اکثر چل جایا کرتی ہے۔ اور ایسا غلام بادشاہ کے منہ لگنے کے بھروسہ بادشاہ کے اموالِ خاص میں بسا اوقات تصرف کر بیٹھتا ہے۔ ایسے ہی خدا بھی اپنے ان بندوں کی جو حق شناسی میں اوروں سے زیادہ ہیں دعا قبول کر لیتا ہو اور وہ بعض اشیاء میں ایسا تصرف کر بیٹھتے ہوں کہ اوروں سے نہ بن پڑتا ہو جیسے کرشمے اور خرقِ عادت وغیرہ۔ یا جیسے بادشاہانِ دنیا کسی کے جمال و کمال کے سبب اس سے محبت کیا کرتے ہیں اور اس کے باعث محکومانِ بادشاہی مثل بادشاہ کے اس کے اشاروں پر چلا کرتے ہیں۔ اور سرمو اطاعت میں تقصیر نہیں کرتے اور سامانِ شاہی اور اس کی اشیاء مملوکہ میں وہ تصرفاتِ مالکانہ یعنی مثل بادشاہ مالک کے کیا کرتا ہے اور کسی کو مجالِ مزاحمت نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہ لوگ بھی جمالِ سیرت اور کمالِ عقل اور خوبیٔ احوال اور تہذیبِ اعمال کے باعث پسندیدۂ خدا ہو گئے ہوں اور اس وجہ سے محکومانِ خداوندی اور اسبابِ مملوکۂ خدا یعنی یہ موجودات کہ ان کو کسی طرح اس کے تصرفات اور ارادوں سے انحراف نہ ہو یہاں تک کہ اگر درختوں کو چلائیں تو چلنے لگیں اور پہاڑوں کو ہلائیں تو ہلنے لگیں۔ بہرحال یہ سب چیزیں ان کی ایسی مطیع ہو گئی ہوں کہ جو وہ حکم کریں بسر و چشم بجا لائیں۔ اور ان کو کسی قسم کے تصرف سے نہ روکیں اور ان کو کسی بات میں نہ ٹوکیں۔ یہ جیسی حکومت محبوب اور تصرفات اس کے بظاہر ہم سنگِ حکومت اور

تصرفاتِ شاہی کے معلوم ہوتی ہے ویسے ہی اس قسم کے تصرفات بھی یعنی کرشمے اور کرامات بظاہر تصرفاتِ خداوندی معلوم ہوتے ہیں۔ سو عجب نہیں کہ دیکھنے والوں کو اسی دھوکے نے خراب کیا ہو۔ سو اس صورت میں عقل بیچاری کیا اپنا سر کھاوے۔ کیونکہ عقل تو ایک آلۂ تمیز حق و باطل ہے۔ بدون اس کے کہ کوئی اس سے کام لے کام نہیں دیتی۔ کہیں بھی سنا ہے کہ تیشہ بدون ہاتھ لگائے بڑھئی کے اپنے آپ کام کرنے لگا ہو۔ غرض جیسے بسولہ کسی لکڑی کے چھیلنے سے انکار نہیں کرتا پر جیسے چھیلو ویسے ہی چھیلے گا۔ اسی طرح آلۂ عقل بھی کسی بات میں تمیز حق و باطل سے انکار نہیں کرتا پر جس بات میں اس سے تمیز کراؤ گے اُسی کی تمیز کرے گی۔ اگر دین کے بھلے بُرے کو پوچھو گے تو دین کے بھلے بُرے کو بیان کرے گی۔ اور اگر دنیا کے بھلے بُرے کو پوچھو گے تو دنیا کے بھلے بُرے کو بتائے گی۔ سو لوگ کسی طرف بھی عقل نہ لگائیں یا لگائیں تو دنیا کی طرف لگائیں اُنھیں دین کے بھلے بُرے کی کیا خبر ہو گی۔ غرضکہ اس قسم کے معاملات کے دیکھنے سے دیکھنے والوں کو یوں خیال آیا ہو کہ یہ تصرفاتِ خداوندی ہیں تو یہ خدا ہوں گے اور یہ خیال ایسا جما ہو کہ عقل کی طرف کسی نے رجوع ہی نہ کیا ہو۔ کیونکہ عقل کی طرف تو رجوع کی ضرورت تردد کے وقت ہوتی ہے۔ جب پہلے ہی اطمینان ہو جائے تو عقل کی طرف رجوع کرنے کی کیا ضرورت پڑی۔ اکثر غلطی کا باعث یہی کم توجہی اور عقل کی طرف رجوع نہ کرنا ہوتا ہے۔ اسی لئے عقلاء میں بہت باہم اختلافِ مذہب ہوتا ہے کہ کوئی کسی خیال کے باعث کسی بات پر جم گیا اور کوئی کسی خیال کے سبب کسی بات پر اڑ گیا۔ اور عقل بیچاری کی بات بھی نہ پوچھی۔

اس جگہ سے دو باتیں معلوم ہو گئیں۔ ایک تو یہ کہ انسان کو جس چیز کی محبت ہوتی ہے اُسی کی اسلوبی اور درستی کا اُس کو فکر ہوتا ہے، اُسی کے نیک و بد کے تمیز کی اُس کو ضرورت ہوتی ہے اور اُسی باب میں عقل کی طرف رجوع کرتا ہے اور اُسی فن میں اُس کو اتنا عبور ہو جاتا ہے کہ دوسرے میں نہیں ہوتا۔ اور دوسروں کو بھی نہیں ہوتا۔ دین کی محبت والوں کو دین میں عبور ہوتا ہے اور دنیا کی محبت والوں کو دنیا میں۔

دوسرے یہ کہ عقل کی طرف وہ رجوع کرتا ہے جو اور خیالات کو خیال میں نہیں لاتا۔ سو جس شخص میں دونوں باتیں پوری پوری ہوں گی وہ تو ٹھکانے کی بات کہے گا ورنہ اندھوں کی طرح کبھی کوئیں میں کبھی کھائی میں ہر دم گرتا ہے گا۔ سو ایسے لوگ دنیا میں چراغ لے کر ڈھونڈئیے تو نہیں ملتے۔

دوسرے سبب کا یہ بیان ہے کہ زمانِ سابق کے بعضے مسلمانوں کی نسبت دکہ تجربہ سے اُن کا سچا ہونا اور دغاباز نہ ہونا ایک جہان کو معلوم تھا اور باایں ہمہ ترکِ دنیا اور اپنے طور کی عبادت اور ذکرِ خدا میں اس درجہ کو مشغول تھے کہ شہرۂ آفاق ہو گئے تھے) یوں مشہور ہے کہ بعض اوقات میں اُن سے ایسے کلمات صادر ہوئے[1]

[1] یہ اشارہ ہے حضرت منصور بن حلاج کے قصہ کی طرف اور یہ واقعہ مقتدر باللہ عباسی خلیفۂ بغداد کے وقت میں (بقیہ حاشیہ برصفحہ ۹۴)

کہ جن سے سُننے والے یوں سمجھ جائیں کہ ان کو اپنی نسبت خدائی کا گمان ہے۔ یہانتک کہ بعضوں کو اُن میں سے اُن کے ہم مذہبوں نے بسبب اس بات کے کہ اہلِ اسلام ایسی باتوں کو کفر جانتے ہیں مار ڈالا اور انھوں نے تادمِ واپسیں اپنی بات کو نہ بدلا اور وہی کلمات کہے گئے اور باایں‌ہمہ وہ عبادتیں بھی جو اہلِ اسلام خدا کے لئے ادا کرتے ہیں ادا کرتے رہے۔ اب دیکھئے کہ جو ایسا سچّا اور متدیّن ہوا کرتا ہے اس سے ایسا بڑا طوفانِ عظیم تصوّر میں نہیں آتا۔ اور اگر خلافِ عادت اس بات کو تجویز بھی کریں تو پھر عبادتِ خداوندی کے کیا معنی اور باایں‌ہمہ ایسی صورتوں میں غرضِ دینی تو ہوتی ہی نہیں غرضِ دنیاوی کا بھی احتمال نہیں کیونکہ بادشاہ ہو کر دعویٰ خدائی کرے تو ایک بات بھی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اپنے استحکامِ حکومت کے لئے یہ تدبیر سوچی ہو اور اس فریب سے لوگوں کو اپنا مطیع و منقاد بنانا چاہا ہو۔ فقیروں سے تو یہ بھی احتمال نہیں۔ معہٰذا نقل مشہور ہے "جان ہے تو جہان ہے" جان کھو کے کونسی بادشاہت کی توقع ہے۔ پھر بجز اس کے کہ یوں کہئے کہ کسی قسم کا جنون تھا اور سب بے موقع ہے۔ لیکن جنون بھی طرح طرح کے ہوتے ہیں۔ قیس اگر لیلیٰ کی محبت میں مجنون تھا تو عجب نہیں کہ یہ صاحب خدا کی محبت میں دیوانے بنے ہوں۔ چنانچہ کثرتِ عبادت اور کثرتِ ذکر سے خدا کی محبت کا پتا بھی ملتا ہے کیسی کو کثرت سے وہی یاد کرتا ہے جو اُس کی محبّت کا دیوانہ ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ اُن کے دلوں میں کثرتِ یادگاری سے خدا ہی بس گیا تھا اور اُسی کی یاد اُن کے رگ و پے میں سما گئی تھی اور جنون کے کلام گو دل ہی کی بات کا پتا دے غیر مربوط ہوا کرتی ہے۔ عجب نہیں کہ اُس غلبہ محبّت میں اپنی طرف نسبتِ خدائی کر بیٹھتے ہوں۔

حُبِّ الٰہی کے معنی اور خدا کی محبت ہونی ہر چند ہم کو تم کو بعید معلوم ہوتی ہے مگر بایں لحاظ کہ جیسے آفتاب کا پرتوہ ہر جسم کو خاصکر آئینہ کو منوّر کر دیتا ہے۔ اسی طرح پرتوہ خداوندی موجودات میں خاصکر اچھی چیزوں اور حسینوں میں زیادہ جلوہ گر ہے۔ چنانچہ دلائلِ توحید میں کچھ اس کی طرف اشارہ گذرا سو اگر کسی شخص سے آفتاب تو اوٹ میں ہو اور وہ شخص آئینہ کو منوّر دیکھکر اُس کے نور پر عاشق ہو جائے یا تعریف کرے تو حقیقت میں وہ شخص آفتاب ہی کے نور کا عاشق اور مدّاح ہے گو وہ اپنی غلط فہمی سے اُس نور کو آئینہ کا نور سمجھے۔ اسی طرح حسینوں اور خوبصورتوں کے عاشق بھی حقیقت میں خدا کے جمالِ باکمال کے عاشق ہیں پر اپنی غلط بینی اور کوتہ نظری سے اُس حسن کو اُن حسینوں کا حسن سمجھتے ہیں اور اُس خوبی کو اُن خوبصورتوں کی خوبی جانتے ہیں۔ خدا کے جمالِ باکمال کا پرتوہ نہیں جانتے۔ اور اسی لئے جیسے آئینہ کے نور کے عاشق کو آئینہ ہی کی طلب رہتی ہے۔ آفتاب کا خیال بھی نہیں گذرتا حسینوں کے عاشق بھی حسینوں ہی کے طلبگار رہتے ہیں۔ خدا کو

(بقیہ حاشیہ صـ۹۳) بماہ ذی قعدہ ۳۰۹ھ کو واقع ہوا۔ تاریخ ابن خلکان وغیرہ میں مفصّل لکھا ہے اور موافق تصریح انجیل اور علمائے نصاریٰ کے بعینہٖ یہی واقعہ حضرت عیسیٰؑ کے ساتھ قیصرِ روم قدیم کے وقت میں پلاطوس حاکم بیت المقدس کے حکم سے جو یہود کے کہنے سُننے میں تھا اور علمائے یہود کے فتوے سے عید فصح کے دن بیت المقدس میں پیش آیا ۱۲ مولانا فخر الحسن مدظلہ +

بھولے سے بھی یاد نہیں کرتے۔ سو اگر یہ غلطی بیچ میں سے نکل جائے تو بھی عشق خالص خدا کا عشق ہو جائے۔ اور پھر حسینوں کا نام بھی نہ لیں خدا ہی کو یاد کرتے کرتے مر جائیں۔

سبب سوم | یا یوں کہیے کہ جیسے لوہے کو آگ میں گرم کرتے ہیں تو آگ کے فیضِ صحبت اور اس کے قرب و جوار کے باعث وہ لوہا بھی تھوڑی دیر میں آگ کے ہمرنگ ہو جاتا ہے اور پھر جو جو کام جلانا پھونکنا آگ کرتی ہے وہ لوہا بھی کرنے لگتا ہے بلکہ اُس وقت میں گویا وہ لوہا لوہا نہیں رہتا آگ ہو جاتا ہے۔ اگر ایسے وقت میں اُس لوہے کی زبان ہو تو وہ بیساختہ یوں ہی کہہ اُٹھے کہ میں آگ ہوں یا آئینہ میں جس وقت آفتاب کا عکس پڑتا ہے اُس وقت اُس آئینہ سے بھی دھوپ ایسی ہی پیدا ہوتی ہے جیسے آفتاب سے۔ اور دیکھنے والوں کو اُس وقت آئینہ نہیں معلوم ہوتا۔ آفتاب کی تکلیہ یا آفتاب کا ٹکڑا معلوم ہوتا ہے۔ اگر اُس وقت آئینہ کے زبان ہو تو وہ بیساختہ یوں ہی کہہ بیٹھے کہ میں آفتاب ہوں۔

ایسا ہی کیا عجب ہے کہ مقربانِ خداوندی کی روح بھی فیضِ قرب خداوندی سے یا پرتوے سے اس ذاتِ کبریا کے کہ وہ بے کم و کیف و بیرنگ ہے کچھ فی الجملہ ہمرنگ ہو جاتی ہو اور اُس وقت ایسا بول مُنھ سے نکل جاتا ہو اور اس طرح کا تقرب اور نزدیک ہونا گو ہمیں اس وجہ سے بعید معلوم ہوتا ہو کہ ہم اور ایسے لوگ ایک مکان میں رہتے ہیں پھر اگر اُن کا یہ حال ہوتا ہے تو ہمارا یہ حال کیوں نہیں ہوتا۔ پر دوسری مثال سے یہ شبہ انشاء اللہ رفع ہو جائے گا۔ کیونکہ آئینہ اور در و دیوار پتھر بھی تو ایک جگہ ہوتے ہیں پر جو دولت آئینہ کو نصیب ہوتی ہے در و دیوار پتھر کو نصیب نہیں ہوتی۔

القصہ جو مناسبت کہ آئینہ کو آفتاب کے ساتھ صفائی کی وجہ سے حاصل ہے وہ اور اجسام کو تو کیا لوہے کو بھی حاصل نہیں باوجودیکہ آئینہ وہی لوہا ہے فقط میل جاتا رہا ہے اسی طرح ہم اور مقرب لوگ گو ایک جنس اور ایک مکان میں ہوں پر اُن کی روحیں عیبوں اور خواہشوں کے میل سے پاک اور آئینہ کی طرح مصفا ہو گئیں اور ہماری روحیں عیبوں اور خواہشوں کے میل سے آلودہ اور کالے توے کی طرح مکدر رہ گئیں۔ القصہ عجب نہیں مثلاً ان لوگوں کے جن کی نسبت ایسے کلمات کا صادر ہونا جن سے دعویٰ خدائی مترشح ہو ثابت ہوا ہے۔ بعض مقتدایانِ مذاہب مذکورہ بھی بعض اوقات میں ایسے کلمات کو کہہ بیٹھتے ہوں اور ناواقف لوگ بات کی تہ کو نہ سمجھے ہوں اور بہ تقاضائے محبت جو اہلِ کمال کے ساتھ خاص کر زاہدوں کے ساتھ ہر شخص کی جبلت میں ہوا کرتی ہے اُن الفاظ کو ظاہر کے معنوں پر محمول کر کے اپنا دین و ایمان خراب کیا ہو۔ بالخصوص جبکہ ایسے شخص سے یہ کلمات صادر ہوئے ہوں جس کے ہاتھ سے کرشمے بھی ظاہر ہوئے ہوں تو اس عقیدے کے استحکام کا کیا قصور ہے ایسی صورت میں لوں کو

بھی چیر ڈالے تو بھی ایسی بات دلوں سے کبھی نہ نکلے۔ اب سُنئے کہ اگر ایسے لوگوں سے کرشموں کا صادر ہونا کسی سندِ صحیح سے ثابت بھی ہو جائے تو یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خدا ہوں جیسا سببِ اول میں مفصل بیان ہوا ہے اور اگر صدور ایسے کلمات کا جن سے دعویٰ خدائی مترشح ہو اُن کے خدا سمجھنے کا باعث ہے تو اُس سے بھی مطلب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اول تو اُن کے دغا و فریب سے مبرّا ہونے کی سند چاہیے بعد ازیں بشرطِ ثبوت صحتِ اس بات کے کہ واقعی اُن سے یہ کلمات صادر ہوئے ہیں سبب ثانی کا احتمال ہے جب بفضلہ تعالیٰ غلطی مذکور کی منشا کا بیان ہو چکا تو اب تھوڑا سا حال اُن دلیلوں کا بھی بیان کرنا چاہیے جنسے بزعمِ خود نصاریٰ حضرت عیسیٰؑ کو خدا کا بیٹا قرار دیتے ہیں

ابن اللہ کے دلائل اور رد

سو اول تو یہ ہے کہ حضرت عیسیٰؑ خدا کو باپ کہا کرتے تھے۔ دوسرے یہ کہ حضرت عیسیٰؑ کا ظاہر میں کوئی باپ نہ تھا۔ متیسرے ایسے پارسا تھے کہ اُن کی پارسائی کی دھوم ہے اور ایسے اچھے اخلاق رکھتے تھے کہ سب کو معلوم ہے جس شخص میں خدا کے سے اخلاق ہوں اور پھر بے باپ پیدا ہو۔ بجز اس کے کہ خدا کا بیٹا ہو اور کیا ہو۔

ان دلیلوں کو دیکھیے اور ایسے بڑے مطلب کا ثابت کرنا دیکھیے۔ عاقل کے نزدیک تو اس مطلب کا ان دلیلوں سے ثابت کرنا پہاڑ کا بلکہ آسمان کا تنکے پہ تھامنا ہے۔

جوابات

جناب من دلیلِ اول کا حال تو یہ ہے کہ بجز انجیل کے کوئی سند نہیں جس سے حضرت عیسیٰؑ کا خدا کو باپ کہنا ثابت ہو ایسے محال اقوال کے ثابت کرنے کے لئے تو ایسی خبر متواتر بھی ہوتی جیسے دلی کے ہونے کی خبر متواتر ہے تب بھی عقل کے نزدیک قابلِ تسلیم نہ تھی۔ چہ جائیکہ وہ انجیل جس کی حضرت عیسیٰؑ تک ایک بھی ایسی سلسلہ وار متصل روایت نہیں کہ جس کے راویوں کی تعداد اور اُن کے نام ونشان اور اُن کے صدق و کذب اور عقل و فہم اور درستی حافظہ وغیرہ کا حال معلوم ہو مختصر سا حال اس انجیل کا سابق میں اثباتِ توحید اور ابطالِ تثلیث میں گذر چکا ہے۔ حاجتِ تکرار نہیں۔ بالجملہ نصاریٰ ہی کے اقراروں کے لحاظ سے ان کی انجیل قابلِ اعتماد

ف ۱ انجیل ۱۰ باب ۳۴ اور ۸۲ زبور ۶ میں نے تو کہا تم سب خدا ہو۔ تفسیر اسکا میں ہے کہ مجسٹریٹ کلام الٰہی خدا کہلاتے ہیں اور خدا اسرائیلی حاکموں کا لقب ہے بلکہ عبرانی محاورہ میں قاضی مفتی سب خدا کہلاتے تھے اب اگر حضرت عیسیٰؑ نے اس محاورہ کے موافق اپنے آپ کو خدا کہا تو کیا وہ حقیقت میں خدا ہو گئے۔ نہیں ہرگز نہیں۔ اسی طرح اگر انھوں نے اپنے آپ کو خدا کا بیٹا کہا تو وہ بیٹے نہیں ہو گئے کیونکہ جب ہر آدمی خدا ہوا تو ہر ابن آدم خدا کا بیٹا ہوا۔ علاوہ ازیں توریت میں حضرت آدم و ابراہیم و یعقوب کو خدا کا پہلوٹھا بیٹا اور حضرت داؤد کو بڑا بیٹا اور تمام بنی اسرائیل یہاں تک کہ گمراہ کو خدا کا بیٹا لکھا ہے اور انجیل میں تمام عیسائی اور سب خاص و عام کو خدا کا بیٹا لکھا ہے۔ پھر حضرت عیسیٰ ہی کی کیا خصوصیت ہے ساری مخلوق خدا کی بیٹے بیٹی ہیں ۱۲ مولانا فخر الحسن ف ۲ حضرت عیسیٰ کے تو صرف باپ ہی نہ تھا حضرت آدم و حوا کے ماں باپ دونوں نہ تھے اور ملک صدق کا حال توریت و زبور میں لکھا ہے کہ اُس کا کوئی ماں باپ نہ تھا نہ اُس کا کچھ نسب نامہ نہ اس کے دنوں کا شروع نہ زندگی کا آخر۔ اور النقوا ایک عورت تھی اُس کے تین فرزند سورج کی شعاع کے وسیلہ سے پیدا ہوئے۔ چنگیز خان ان میں سے ایک کی اولاد میں ہے۔ حکیم لاوزی جس کا مذہب چین میں رائج ہے اسی برس تک ماں کے پیٹ میں رہا اور سوت کے وسیلہ سے بے باپ کے پیدا ہوا۔ ایک اور عورت گذری ہے کہ اُس کے بچے بھی اولاد بے مرد کے پیدا ہوئی۔ تاریخ چین ڈاکٹرن صاحب کی اور تاریخ چین پادری اکبوس اور پادری بونور کی دیکھو ۱۲ مولانا فخر الحسن

نہیں کیونکہ چالیس ہزار جگہ سہو کاتب کے مقر ہیں اور آٹھ سات جگہ دیدہ و دانستہ تحریف کے قائل ہیں جو وثیقہ کہ ایک جگہ سے مخدوش ہوتا ہے نصاریٰ ہی کے قانون کے موافق دنیا کے چھوٹے دعووں میں قابلِ اعتماد نہیں ہوتا نہ معلوم کہ پھر ایسے وثیقہ کو جو کہ ہم ہزار جگہ مخدوش بلکہ یقینی غلط ہو دین کے دعوے میں اور وہ بھی ایسا کچھ کہ لاکھ دلیلیں بھی اُسے ثابت نہیں کر سکتیں۔ (کیونکہ یہ دعویٰ بے دلیل عقل کے نزدیک باطل ہے) کیونکر قابلِ قبول سمجھتے ہیں۔ اور باایں ہمہ اگر ہم تسلیم کریں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السّلام نے مقرر بعضے اوقات میں ایسے الفاظ کہے بھی ہیں کہ جن سے خدا کا اُن کی نسبت باپ ہونا ثابت تو وہ ایسا ہی ہوگا جیسے غریب قومیں رعیت کی اپنے حاکموں کو اپنا مائی باپ کہا کرتے ہیں اور یہ اندیشہ نہیں کرتے کہ کوئی حاکموں کو ہمارا حقیقی باپ نہ سمجھ لے کیونکہ سارے جہان کا دستور ہے کہ بسا اوقات ایک لفظ بولتے ہیں اور قرینوں کے بھروسے اُس کی اصلی معنی کو چھوڑ کر دوسرے ایسے معنی جو پہلے معنی سے مناسب ہوں مراد لیا کرتے ہیں یہی سبب ہے کہ اکثر دلیر آدمی کو شیر یا رستم اور سخی کو حاتم اور سرکش کو فرعون بولتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان سب صورتوں میں اصلی معنے متروک ہیں اور پھر کسی سمجھدار کو غلطی نہیں پڑتی۔ کیونکہ سب جانتے ہیں کہ شیر درندہ جانور ہوتا ہے آدمی کو فقط دلیری کی وجہ سے شیر کہا ہے۔ اسی طرح رعیت کے لوگ بھی یوں سمجھ کر کہ ہمارے حسب نسب کو سب جانتے ہیں ہم کہاں اور حاکم کہاں۔ حاکم کو اپنا ماں باپ کہہ دیتے ہیں اور مربّی کے معنے مراد لیتے ہیں۔ اور اسی سبب سے باوجودیکہ حاکم اور محکوم میں اتحادِ نوعی بھی ہے کیونکہ دونوں کے دونوں آخر بشر ہیں کوئی اُن کو ان کا باپ نہیں سمجھتا۔ اسی طرح حضرت عیسیٰ علیہ السّلام نے بھی یوں سمجھ کر کہ میرے اور خدا تعالیٰ کے درمیان تو اتحادِ نوعی بھی نہیں۔ میں بندہ وہ خدا ایسے موقع میں اگر خدا کو باپ کہوں گا تو سوائے مربّی ہونیکے اور کوئی احتمال نہ ہوگا اگر خدا کو اپنا باپ کہدیا ہو تو کیا عجب ہے؟۔

معہذا اور بہت سے الفاظ خدا کی نسبت سب کے محاورات میں ایسے بولے جاتے ہیں کہ اُن کے اصلی معنی مراد نہیں ہوتے۔ اور قرائن کی دلالت سے دوسرے معنی (جو اول سے مناسب ہوں) مقصود ہوتے ہیں۔ سارا عالم خدا کو بادشاہ کہتا ہے۔ اس لفظ کے معنی بے خدا کے نام کے ساتھ لگائے اگر زبان دانوں سے پوچھے تو سب بالاتفاق یوں ہی کہیں گے کہ "ابنائے جنس میں سب سے بڑے حاکم کو کہتے ہیں" اب غور کیجئے کہ خدا کسی کے ابنائے

۱؎ ہارن صاحب جلد اول حصہ ۱۳۶ پر لکھتے ہیں کہ گر ڈیڑلاکھ اختلافِ عبارت ہیں اور یہی مضمون پادری نے بھی اختتام دینے مباحثہ کے ۵۳ و ۵۴ میں لکھا ہے اور نے اختلافات عبارت دس سے زیادہ جمع کئے ہیں۔ پھر ہارن صاحب لکھتے ہیں "جب مختلف نصوص یا عبارتوں میں سے کسی کا عدد یقینی معلوم ہوجاتا ہے تو اُس کو غلط لفظ یا غلط عبارت اور جب اُن مختلف لفظوں یا عبارات میں سے کسی کو یقیناً غلط یا صحیح نہ تو اُس کو اختلاف عبارت کہتے ہیں" پھر پادری فانڈر اختتام دینے مباحثہ صفحہ ۵۵ سے ۵۸ تک میں لکھتے ہیں کہ ڈاکٹر گوشن کہتے ہیں کہ گریسباخ اور شولز نے انجیل میں تیرہ چودہ ایسی غلطیاں پائی ہیں کہ آیت کے مضمون کو کچھ کا کچھ کر دیتی ہیں ۱۲ مولانا فخر الحسن مدظلہ ؎

جنس میں سے ہے؛ علیٰ ہٰذا القیاس اپنے آپکو غلام کہنا اور خدا تعالیٰ کو مولا۔ اور اپنے آپکو رعیت اور خدا تعالیٰ کو حاکم قرار دینا۔

جواب دلیل دوم

اب دوسری دلیل کا حال سُنئے جناب من یہ دلیل ہر چند اس قابل نہیں کہ اس کے جواب کی طرف متوجہ ہو جیئے اس موقع میں یہی کہنا مناسب ہے کہ ع "جواب جاہلاں باشد خموشی" مگر چونکہ اس مذہب والوں کی طرف دانشمندی کا بھی گمان ہے ناچار کچھ گذارش کرنا پڑا اگرچہ دانشمندی کے شبہ کا جواب سابق میں معروض ہو چکا۔ سو اب سُنئے کہ بعد تسلیم اس بات کے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السّلام بے باپ ہی کے پیدا ہوئے ہیں اور یہود مردود کا قول غلط ہے۔ اول تو عقل کے نزدیک خدا کی قدرت سے کچھ محال نہیں اگر کسی بشر کو بے باپ کے یا بے ماں کے یا بے ماں باپ کے دونوں کے پیدا کر دے۔ آخر زمین آسمان چاند سورج ستارے اربع عناصر سب بے ماں باپ کے پیدا کئے ہوئے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اگر بپاس خاطر نصاریٰ ہم تسلیم بھی کر لیں کہ کوئی بے باپ کے نہیں ہو سکتا سو جس صورت میں حضرت عیسیٰ علیہ السّلام بے باپ ظاہر پیدا ہوئے تو حضرت آدم علیہ السّلام جو اُن کے نزدیک بے ماں باپ کے دونوں کے پیدا ہوئے ہیں (یا جو کوئی ابو البشر ہو بلکہ اوّل فرد سب حیوانات کے) عین خدا ہوں گے۔ بالجملہ وہ خیالات جو نصاریٰ کے غلطی کے منشا ہیں یا وہ اوہام جو باعثِ غلط فہمی ہنود ہیں عاقلوں کے نزدیک اُن کا دلیل ہونا تو درکنار قرینوں کے رتبہ کو بھی نہیں پہنچتے حالانکہ دلیل دعوے کی ایسی چاہئے جس میں خلاف دعویٰ کے کسی احتمال کی گنجائش نہ ہو۔ اور اگر فرض کرو یہ خیالات اہلِ کسی نا انصاف کے نزدیک اس خیال محال کے لئے کسی درجہ کے قوی یا ضعیف دلیل ہو سکتی ہیں تو انکے پیشواؤں کی بشریت کی ہزاروں دلیلیں ہیں۔ اور وہ بھی ایسی ایسی کہ جن کا جواب نہیں سو دونوں کو برابر رکھکر تولئے اور پھر بولیئے کہ کون زیادہ اور کون کم ہے؟ یعنی مقصود خاص کی دلیل میں لازم اعم کو پیش کرنا درست نہیں القصہ فقط خوارق عادت کی وجہ سے (کہ فی الجملہ مزید قدرت پر جو خدائی کو لازم ہے دلالت کرتی ہے) ان بزرگوں کی خدائی تو ثابت ہو جائے۔ حالانکہ بسا اوقات وہ چیز کہ کسی کو لازم ہوتی ہے دوسری چیزوں میں بھی پائی جاتی ہے۔ حرارت آفتاب کو لازم ہے اور آگ میں بھی موجود ہے سو ایسے ہی اگر اس قدر قدرت خدا کی دی ہوئی کسی بشر میں بھی ہو تو کیا تعجب ہے۔ مگر تماشا تو یہ ہے کہ صورت شکل بھوک پیاس پاخانہ پیشاب رنج و راحت صحت مرض موت حیات وغیرہ سے کسی بشر صورت کو یا غیر بشر کو خدا کے ساتھ نہیں ہو سکتا۔

تاویلات رکیکہ اور رد

ہاں اگر ہنود یہ کہیں کہ "ہمارے پیشوا نائبانِ خدا کے نائب تھے اور نائب حاکم کے نائب کو بسا اوقات مجازاً حاکم کہدیا کرتے ہیں"۔ یا یہود و نصاریٰ یوں تاویل کریں کہ "حضرت عزیر یا حضرت عیسیٰ علیہ السلام محبوب خدا تھے اور محبوب کو بیشتر فرزند کہدیتے ہیں" سو ہم نے بھی اگر اسی طرح کسی کو خدا یا خدا کا بیٹا کہدیا تو کیا گناہ ہے۔ تو اس صورت میں اوّل تو وہ اُن کی بشریت کے قائل ہو گئے اور ہم کو اس جگہ فقط اتنی ہی

بات سے غرض تھی۔ دوسرے یہ کہ مجازی معنی مراد لینے جبھی تک جائز ہیں کہ سُننے والے دھوکا نہ کھائیں اسی لیئے قرینوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ نہیں تو جو غرض بول چال سے ہوتی ہے (یعنی اپنے جی کی بات دوسرے کو سمجھا دینی) وہ حاصل نہ ہوگی۔ اگر کوئی کسی کی دلیری کے اظہار کے لیئے اُس کو شیر کہے پر ایسی طرح کہے کہ سُننے والا یوں سمجھے کہ یہ واقعی شیر درندہ ہی کا بیان ہے۔ تو اس صورت میں گو اُس کے جی کی بات کو غلط نہ کہیں پر اُس کے قول کو اور اُن الفاظ کو غلط ہی کہیں گے۔

الغرض کلام، گفتگو مطلب سمجھانے کے لیئے ہوتی ہے اور جو یہ بات حاصل نہ ہو بلکہ کوئی اُلٹا سمجھ جائے تو پھر ایسی مثال ہے جیسے کوئی بہرا کسی کی عیادت کو گیا اور پوچھا آپ کا کیا حال ہے۔ از بسکہ وہ بیمار شدید بیمار تھا بولا "مرتا ہوں" (چونکہ اکثر دستور ہے کہ بیمار پُرسی کے وقت اکثر یوں ہی کہا کرتے ہیں کہ "شکر ہے" یا "اچھا ہوں") بہرے میاں بھی یوں سمجھ گئے کہ یوں کہا ہوگا کہ "اچھا ہوں" یہ سمجھ کر بولے "الحمد للہ" پھر پوچھا "معالج کون ہے"؟ وہ جلکر بولا "ملک الموت" یہ یوں سمجھ کر کہ کسی حکیم کا نام لیا ہوگا تسلی کے لیئے کہنے لگے کہ "بہت حاذق ہیں۔ اُن کو خدا نے دستِ شفا عنایت کیا ہے" بعد ازاں پوچھا کہ "نسخہ کیا تجویز کیا" وہ اور بھی سوختہ ہو کر بولا کہ "موت تجویز کی ہے" انھوں نے پھر تسکین کے لیئے کہا کہ "بہت مناسب ہے"۔

تو جیسے اس مثال میں کہنے والے نے کچھ کہا تھا پر سمجھنے والا اُلٹی سمجھ کر بھلا کرتے بُرا کر آئے اور خوش کرنے کے موقع میں ناخوش۔ ایسے ہی اب ہنود اور نصاریٰ سے سری رام و کنہیا جی اور حضرت عزیر اور حضرت عیسیٰ کی نسبت خدا یا خدا کا بیٹا ہونا سُنکر کوئی موافق مخالف معنے مجازی نہیں سمجھتا (چنانچہ سب جانتے ہیں) اور ایسا نہ ہوتا تو اس احقر کو اس رد و کد کی کیوں حاجت پڑتی۔ اس لیئے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ عقائد اور دین کے معاملات میں ایسے استعارات و کنایات مناسب نہیں کہ اس سے اکثر خرابی پیش آتی ہے باایں ہمہ ان مواقع میں اگر کوئی دھوکا بھی نہ کھاتا اور گو ان بزرگواروں کو خدا یا خدا کا بیٹا ہی کہتے پر سب ان کو بشر مقرب اور محبوب ہی سمجھتے۔ تب بھی ان الفاظ کا استعمال نازیبا تھا۔ اجنبی مرد عورت کو اظہار محبت اور دلداری کے واسطے یا اتحادِ دین کے باعث بہن بھائی کہہ دیا کرتے ہیں پر خاوند جورو کو یا جورو خاوند کو بہن یا بھائی کہنے لگے (گو تیسرا آدمی مطلب سمجھ ہی جائے) پر فرمائیے تو سہی کیا خوب ہوگا؟ جب یہاں تو باوجود اس بات کے کہ جورو خاوند دینی بہن بھائی اور محبوب محب یکدگر ہوتے ہیں۔ فقط اس سبب سے کہ بہن بھائی اور جورو خاوند کے رشتہ میں کچھ مناسبت نہیں۔ ان الفاظ کا بولنا نامناسب ٹھہرا اور موجب مضحکہ گنا گیا۔ کسی بشر کو خدا یا فرزند خدا کہنا (باوجودیکہ خدائی یا فرزندی خدا اور بندگی میں زوجیت اور برادری سے بھی زیادہ تخالف ہے) کیونکر روا ہوگا؟ بلکہ واقع میں باعثِ استخفافِ طرفین اور موجب اہانتِ خدا و تذلیلِ مقربانِ خدا کا ہوگا۔

ہاں اگر معنی حقیقی اور معنی مجازی ایسے تخالف میں مجتمع نہ ہوسکیں اور مثل زوجیت اور برادری دینی اور فرزند اور محبوبیت کے لازم و ملزوم نہ ہوں جن سے تو ہم معنی حقیقی کا ہو سکے تو البتہ کچھ مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔
سو حضرت عیسیٰ نے اگر بالفرض محال ایسا لفظ کہا بھی ہو جس سے خدا کے باپ ہونے کا توہم ہوتا ہو اور اس لفظ کے اُن کی زبان میں اور کوئی معنے بھی ہوں تو اپنے تئیں محبوب اور خدا کو محب سمجھ کر نہ کہا ہوگا اور نہ بایں لحاظ کہ باپ کو محبت اور فرزند کو محبوبیت لازم ہے) ایسے تخالف کی صورت میں (تو توہم معنی حقیقی کا ہوتا ہے) عاقلوں کے نزدیک پسندیدہ معلوم نہیں ہوتا زیادہ ہم نہیں کہہ سکتے۔ اگر کہا ہوگا تو اپنی بیکسی اور ذلت و خواری پر نظر کر کے اور خدا کو مہربان سمجھ کر باپ کہا ہوگا سو خطا ہے کہ دستور کے موافق فرزند ذلیل و خوار و بیکس نہیں ہوا کرتا بلکہ شریکِ عزت گنا جاتا ہے۔ اور با اینہمہ ہم یوں کہتے ہیں کہ اگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو یہ معلوم ہوتا جو اُن کے معتقدوں نے گل کھلائے ہیں تو وہ اس طرح کبھی نہ کہتے اور کہا بھی ہوتا تو آئندہ کو باز آتے اور معتقدوں کو منع فرماتے۔ کیونکہ اس صورت میں حضرت عیسیٰ مقربانِ الٰہی اور بندگانِ کامل العقل میں سے ہوں گے اور ایسے لوگ اطبائے روحانی ہوتے ہیں اور طبیبوں کا دستور ہے کہ جس دوا سے نقصان ہوتا ہے اُس دوا کو موقوف کر دیتے ہیں یا بدل دیتے ہیں سو جس بات سے اتنا بڑا فساد پیش آیا ہو اُس کو کیونکر نہ بدلتے۔ اس صورت میں ہم یقین کرتے ہیں کہ بعد اس فساد کے جو طبیب روحانی ہوا ہوگا اُس نے قرار واقعی اس گفت و شنود سے منع کیا ہوگا ع ہر سخن وقتے و ہر نکتہ مکانے وارد۔ باقی اس تبدلِ احکام کے امکان کا بیان اثباتِ حسن و قبح افعال میں گذر چکا ہے جس کو شبہ پڑے ورق دو ورق اُلٹ کر دیکھ لے

ردِ وساوس | اور اگر یوں کہیے کہ بی بی کو بہن تو یوں نہیں کہتے کہ ایسے الفاظ سُن کر ہر کوئی شرماتا ہے یا یہ کہ رواج کی رو سے یہ معیوب گنا جاتا ہے۔ حضرت عیسیٰؑ کے مثلاً فرزندِ خدا اور خدا کو پدر کہنے میں کس کی شرم اور کیا عیب ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ بات اُس کے منھ پر پھبتی ہے جسے خدا اور مقربانِ خدا کی شرم نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ اگر یہ بات بجائے خود صحیح بھی ہو کہ بی بی کو بہن نہ کہنے کا باعث فقط شرم ہے۔ اور یہی بات ہے کہ عرف میں ایسے کلام و گفتگو کو معیوب سمجھتے ہیں پر اُن لوگوں کی خدمت میں (جو ذوقِ کلام رکھتے ہیں) یہ عرض ہے کہ اِس شرم اور معیوبی کا منشاء پھر وہی ہے جو میں نے عرض کیا۔ سو جہاں وہ منشاء پایا جائے گا قابلِ شرم اور سزاوار عیب ہی ہوگا۔ پدر جاہل کاہل اگر اپنے فرزند عالم عابد کو بوجہ اعتقاد "قبلہ گاہی" کہنے لگے تو فصیح و بلیغ محاورہ داں تو درکنار ہر ادنیٰ و اعلیٰ خندہ زن ہوگا۔ تیسرے ہم نے مانا کہ خدا کے باپ اور حضرت عیسیٰؑ کے بیٹے ہونے میں کچھ شرم نہیں۔ پر یہ تو فرمائیے کہ سب جگہ کنایات اور استعارات کے ممنوع ہونے کا سبب کیا یہی ایک شرم ہے؟ سو اس طرح کے رعیت حاکم کو اپنی بیکسی کے اظہار اور

حاکم کے الطاف کے ابھارنے کو مائی باپ کہا کرتے ہیں۔ کوئی بادشاہانِ معمر کو بوجہ تعظیم اماں جان کہکر پکارے تو سہی تب معلوم ہو کہ ابھی سر زدار رہے۔ جب تک کہ اُن کو انھیں القاب سے (جو اُن کے لئے مخصوص ہیں) نہ پکاریگا تب تک خیر نہیں اور بادشاہ تو درکنار اور امرا، وزرا کا بھی یہی حال ہے کہ اُن کی کوئی کتنی ہی تعظیم کرے پر اُن کے القاب میں اگر کچھ بھی فرق کرے گا تو اُن سے برا کوئی نہیں۔

ابتدا میں اس تقریر کے عجب نہیں کہ فہمیدہ بھی اُلجھیں اور میری طرف ایک بار تو غلط گوئی کا گمان کریں۔ پر یہ اخیر کی دو چار باتیں تو ایسی ہیں کہ گلستاں پڑھنے والے بھی اس میں تامل نہ کریں گے اور ہندوستان کے بعض نواح میں بات کے دریافت کرنے کے لئے گلستاں کے پڑھنے کی حاجت بھی نہیں کوئی غریب قوم کا آدمی کسی شریف قوم کے ایسے معمر آدمی کو بھی (جو ٹوٹی سی چارپائی پر پھٹے سے کپڑے پہنے ہوئے ایک سڑا ساحقہ منھ کو لگائے بیٹھا ہو) چچا جان (یا اور الفاظ تعظیم کے جو اجنبیوں کے حق میں بولا کرتے ہیں) کہکر "سلام" یا "رام رام" ہی کیوں نہ کرے پھر تماشا دیکھئے کہ "وعلیک" یا "رام رام" کے بدلے کتنی کچھ صلواتیں سنتا ہے اور یہ بھی عجب نہیں کہ جوتیوں سے بھی خدمت ہو۔

پھر ظلم ہی نہیں کہ آپس میں تو باوجود اتحاد نوعی اور اس بے ثباتی کے کہ ہر دم دم واپسیں کا احتمال ہے اتنا کچھ فرق مراتب ہو اور اس قدر لحاظ القاب ہے پر اُس خدائے بے مثال کے لئے جو ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا سلطنت کو اُس کی زوال نہیں، نہ عجز کا اُس کے احتمال، عظمت و استغنا اُسی کو سزاوار ہے۔ جیسا کہ وہ غفار ہے ایسا ہی جبار و قہار ہے۔ جو چاہیں منھ اُٹھا کر بک دیں اور کچھ پرواہ کریں چھوٹا منھ بڑی بات۔ اس مثال کی پوری مثال یہی ہے، اس بات سے زمین اگر پھٹ جائے یا آسمان گر جائے تو عجب نہیں۔ پر نہ جانئے کون سے اچھے بندوں کا طفیل ہے جو آج تک محفوظ ہیں۔

اب پھر بے ارادہ کلام طویل ہو گیا سو اہلِ فہم کی خدمت میں اول اس قدر گذارش ہے کہ ایسی باتیں جو بیانِ مجاز میں آ گئیں ہر چند اس تحریر کے انداز کے مناسب نہ تھیں پر بناچاری لکھنی پڑیں۔ اگر غلط ہو تو عجب نہیں مگر میری تغلیط میں جلدی نہ کریں۔ اگر کسی ڈھنگ پر ٹھیک نہ بیٹھیں تو مثل اور مضامین کے اس کی بھی اصلاح فرمائیں عوام نہیں تو اہلِ علم ہی کو نفع سہی۔ اب اصل مطلب کی طرف رجوع کرتا ہوں۔

حضرت من! ان دلائل مذکورہ کے بھروسہ (واللّٰہ اعلم) اس کج طبع کے ذہن نارسا میں یہ خوب جم گیا کہ خدائے تعالیٰ کے ساتھ کسی کو اس طرح کا ارتباط بایں معنی مذکور ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ایسی باتوں کا معتقد ہوتا تو ایک طرف زبان پر لانا بھی ظلم عظیم ہے۔ ہاں اگر اپنے پیشواؤں کو خدا کے ساتھ اسی طرح مربوط جانیں جیسے ہم کہ وجود اور ضروریاتِ وجود ہر دم سب اُسی کی طرف سے پہنچتے ہیں

مثل بندگانِ خدمتی کے ہمارا نان و نفقہ سب اُس کے ذمہ ہے وہ خدا ہے ہم بندے ہیں۔ پر اُن کی بسبب حُسنِ خدمت اور شائستگی ظاہر و باطن اور کمالِ عقل کے باعث عزت اور قدر ٹھیر گئی۔ اس لئے بڑے کاموں میں اُن کا کہنا سُننا چل جاتا تھا۔ اور اُس پر اسرار نیک و بد منکشف ہو جاتے تھے بسبب اس اعزاز و اکرام کے اُن سے چنداں پردہ نہ تھا۔ تو اس بات کو اگر ہم ابھی تسلیم نہیں کرتے ہیں تو انکار بھی نہیں کرتے کیونکہ ظاہر میں عقل اس کو کچھ محال نہیں جانتی۔ بعد تامل کے خدا نے چاہا تو حال معلوم ہو جائے گا۔ پر اتنی بات سے خدائی لازم نہیں آتی۔ بندگی ہی لازم آتی ہے اور اگر بندے بھی خدا ہوتے تو ہم میں اور اُن میں کیا فرق ہے۔ ہم بھی خدا ہیں بڑے نہیں چھوٹے ہی سہی۔ بلکہ ایک وجہ سے تو بڑے ہم ہی رہیں گے۔ کیونکہ بندہ ہونے کے آثار اُن میں زیادہ تھے کہ وہ زیادہ بندگی کرتے تھے۔ اور بندگی ظاہر ہے کہ خدائی کے مخالف ہے۔

یہ مذاہب قابلِ تقلید نہیں

القصہ ہنود کے اقوال بہ نسبت سری رام اور کنہیا جی وغیرہم کے "کہ وہ خدا ہی ہیں" اور یہود و نصاریٰ کا عقیدہ حضرت عیسیٰ اور حضرت عزیر کے حق میں کہ "وہ خدا کے بیٹے ہیں" اور عرب کے مشرکوں کی یہ بات کہ "فرشتے خدا کی بیٹیاں ہیں" یہ سب کے سب غلط نکلے۔ اور یہود اور نصاریٰ وغیرہ کے طریقہ سے مطلب تک پہنچنے کی امید نہ رہی کیونکہ بسم اللہ ہی غلط ہے آگے کیا ہوگا۔

پھر اگر فرض کرو کہ یہ لوگ بندگانِ خدا رسیدہ میں ہی سے تھے پر اُن کے معتقدوں نے کسی وجہ سے غلطی کھائی اور اُن کو کچھ اور کہنے لگے تب بھی ان مذاہب پر اطمینان نہ رہا اور علماء کی فہم و دانش اور حفظ و دیانت کا حال معلوم ہو گیا۔ کہ اصل کو جب ایسا درست کر رکھا ہے تو فروع میں کیا کیا کچھ نہ کیا ہوگا۔ عقائد میں تو فقط سمجھ ہی لینا ہے اور کچھ دشواری نہیں۔ فروع میں عمل کا کام ہے وہاں جان پر بنتی ہے۔ پس اگر بنا فساد بے دیانتی ہے تو یہاں بدرجۂ اولیٰ ہوگی اور اگر غلط فہمی تو جہاں نفس جان چراتا ہے وہاں بڑے کاملوں کی عقل ٹھکانے رہتی ہے ایسے ویسوں کی عقل وہاں دھکے کھاتی ہے۔ جو ایسی موٹی باتوں میں جن میں عوام بھی تامل نہیں کرتے بہکتے ہیں۔ اسرار احکام اور اعمال کے فرق مراتب میں (جو بڑی باریک باتیں ہیں جن کو علماء سمجھیں تو سمجھیں اور کوئی نہیں سمجھ سکتا) کیونکر نہ بہکے ہوں گے۔ سو واقفوں پر پوشیدہ نہیں کہ اول تو ان مذاہب میں احکام کا پتہ ہی نہیں اور کچھ ہے بھی تو ایسا کچھ ہے کہ کہا نہیں جاتا پر ان اوراق میں نہ اُس کے بیان کی گنجائش ہے اور نہ یہاں اُس کا موقع ہے۔ اور ہم نے مانا کہ باقی دین کے احکام سب درست ہی ہیں تب بھی یہ ایک غلطی ایک طرف ہے اور سارے دین کا غلط ہونا ایک طرف ہے۔

تقرب و وصول الی اللہ یا خدا رسیدگی کی تعریف و ثبوت

مگر چونکہ ہنود سوا اوتاروں کے اور یہود و نصاریٰ سوا ان دو بزرگوں کے اور اپنے پیشواؤں کے حق میں برگزیدہ اور خدا رسیدہ ہونے کے معتقد ہیں

اور عرب کے قدیم زمانہ کے لوگ بھی باوجود اس اپنی خرافات کے حضرت ابراہیم اور حضرت اسمٰعیل کی نسبت ایسا ہی کچھ یعنی خدا رسیدہ ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے اور اہل اسلام اور باقی اور فرقے بھی اپنے پیشواؤں کے حق میں بھی یقین رکھتے ہیں۔ تو اس مایوسی میں یہ خیال آیا کہ جو بات اکثروں کے نزدیک مسلّم ہوا کرتی ہے اور عقل کے نزدیک کوئی دلیل اس کے محال ہونے کی نہیں ہوتی تو موافق اُس قاعدہ کے (جو اول میں کہیں کہیں کام میں آیا ہے) غلط نہیں ہوا کرتی۔ اور یہ بات تو اکثر کیا سارے ہی عاقلوں کے نزدیک مسلّم ہے۔ اور باایںہمہ کوئی محال ہونے کی وجہ معلوم نہیں ہوتی اگر کوئی اور دلیل نہ ہو تو یہی دلیل بہت ہے بلکہ منصفوں کے نزدیک سب میں بڑھکر۔ کیونکہ جو بات ہم کسی وجہ سے ثابت کریں گے تو اُس میں فقط اپنی عقل کی شہادت ہوگی۔ اور اس میں تمام جہان کے عاقلوں کی عقل کی گواہی ہے فقط فرق ہے تو اتنا ہے کہ اپنی عقل کی گواہی اپنے آپ معلوم ہے اور دوسروں کی عقل کی شہادت اُن کے کہنے سے معلوم ہوئی سو ہرچند یہ صحیح ہے کہ ع "شنیدہ کے بود مانند دیدہ"۔ مگر جس چیز کے بیان کرنیوالے ہزارہا آدمی ہوتے ہیں وہ دیکھنے ہی کے برابر ہوتی ہے اس لئے گو کلکتہ کو ہم نے نہیں دیکھا پر یوں نہیں کہہ سکتے کہ یہ خبر غلط ہوگی اُس کے ہونے کا ایسا ہی یقین ہے جیسے دیکھنے سے ہوتا۔ اس خبر کو تو سارا جہان بیان کرتا ہے اس میں کسی طرح تامّل کی گنجائش نہیں سو اس میں کچھ شک نہیں کہ یہ بات صحیح ہے۔

الغرض دلِ بیقرار کو تسلّی ہوئی کہ اس خوشی میں یہ خیال آیا کہ گو یہ بات یقینی ہی سہی پر مزید اطمینان کے لئے کچھ تو دلائل چاہئیں اثباتِ مطلب کی حاجت نہیں تو تصدیق ہی سہی۔ مسلم النبوت مضامین پر شاہد لانا بھی تو کچھ گناہ کی بات نہیں۔ جو اتنی کاہلی ہے۔

الغرض جوں توں بن پڑا اس سوچ میں سر جھکایا اور اپنے معبود سے التجا کرنی شروع کی **نظم**

اے خدا اے قادرِ بیچون و چند	از تو پیدا شد چنیں چرخِ بلند
واقفے بر سرّ بیرون و درون	بے کم و بیش کاست بے چندی و چون
قطرۂ دانش کہ دادستی ز پیش	متصل گرداں بدریاہائے خویش
پیش ازاں کیں بادہا نشفش کند	پیش ازاں کیں خاکہا نشفش کند

اُس خدائے کریم نے پھر اپنے اس بندۂ عاجز پہ فضل و کرم فرمایا اور مطلب کا راستہ دکھایا ہرچند عقلِ نارسا سے یہ توقع نہ تھی کہ اس بات میں کچھ بولے پس جیسے بانسلی بولنا نہیں جانتی بجانے والے کے فیض سے بولنے لگتی ہے۔ ایسے ہی خدائے علیم کے علم کے فیض سے یہ بولے کہ یہ بات صاف ہے۔ خدا رسیدہ کے اگر یہ معنے ہوتے کہ "خدا کسی مکان میں ہے جو اُس مکان میں پہنچے وہ خدا رسیدہ ہو" تو البتہ محال ہوتا۔

کیونکہ خدا مکان سے مبرا ہے مکان اُس کو محیط نہیں وہی کون و مکان کو محیط ہے نہیں تو مکان خدا سے بھی زیادہ ہو جائے۔ بلکہ قرب مکانی کے سوا ایک قرب روحانی بھی ہے کہ اُس کے سامنے قرب مکانی کی کچھ حقیقت نہیں۔ "دوراں با خبر در حضور و نزدیکاں بے صبر دور" سو اگر کسی کو خدا سے اس طرح کا قرب حاصل ہو تو کچھ محال نہیں۔ تشریح اس معما کی یہ ہے کہ دنیا میں ہم دیکھتے ہیں کہ بنی آدم سب باہم رہتے ہیں پر ہر کوئی ہر کسی سے مربوط نہیں ہوتا۔ اتحاد و محبت اُسی سے ہوتی ہے۔ جس سے طبیعت ملتی ہے۔ سو ایک دوست مشرق میں اور دوسرا مغرب میں تو گو مکان دور ہیں پر دلوں سے نزدیک ہی گنے جاتے ہیں۔ اس کا نام قربِ روحانی ہے۔ پر اب یہ مناسب ہے کہ قربِ روحانی اور طبیعت کے میل کا سبب بیان کیجیے تاکہ آگے کام چلے۔

جنابِ من! دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ طبائع انسانی باہم مختلف ہیں کسی کو کوئی بات پسند آتی ہے کسی کو کوئی، کسی کی راہ روش کچھ ہے، کسی کی کچھ ہے۔ جس کی طبیعت جس بات کے مناسب ہوتی ہے اُسی طرف مائل ہوتا ہے۔ پھر جس میں وہ بات نظر آتی ہے طبیعت اُس پر فریفتہ ہو جاتی ہے حسینوں کو سب دیکھتے ہیں جو اُن میں خوبیاں ہوتی ہیں۔ سب کو برابر نظر آتی ہیں۔ رنگ، روپ، شکل، شمائل، ناز، انداز، آنکھ، ناک وغیرہ جنکے دیکھنے سے کوئی فریفتہ ہوتا ہے سب دیکھنے والوں کو ایک ہیئت اور ایک انداز پر معلوم ہوتا ہے۔ پر عاشق کوئی کوئی ہوتا ہے۔ ہر کوئی نہیں ہوتا سو اس کے اور کچھ نہیں کہ جس کی طبیعت اُس حسن و جمال کے مناسب ہوتی ہے اُسی کو اُس سے نسبت عشقی اور ربطِ قلبی پیدا ہو جاتا ہے اور جس کا دل اُس ناز و انداز پر مثل سانچے کے مطابق آجاتا ہے وہ اس میں کھب جاتا ہے پر سانچا ڈھلی ہوئی چیز پر جبھی منطبق ہوتا ہے جب اُس کے سارے پُرزے باہم ملے ہوئے ہوں۔ سو محبوب طبیعت بھی طبیعت میں جبھی گھستا ہے جب خاطر جمع ہو اور کسی طرح منتشر نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ دو شخص ایک مدت دراز تک ملتے جلتے رہتے ہیں پر باہم کچھ ربط پیدا نہیں ہوتا۔ اور اچانک ہی کبھی ایک دوسرے پر فریفتہ ہو جاتا ہے۔ مگر اس فرق باریک کی خبر ہونی بہت مشکل ہے۔

علیٰ ہذا القیاس اور نعمتوں میں بھی بقدر مناسبت کمی زیادتی رغبت کی معلوم ہوتی ہے اور جب دو متغائر چیزوں میں ربط کے لئے مناسبت شرط ہوئی تو اجزا اور اعضا کے ارتباط کے لئے مناسبت بطریق اولیٰ ضرور ہوگی۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ عقل سلیم بے تامل اس بات کو تسلیم کرتی ہے کہ نطفۂ انسانی کو وہی شکل و صورت قد و قامت اجزا اور اعضا عنایت ہوئے ہیں جو اُس کے مناسب تھے اور گھوڑے اور گدھے وغیرہ کے نطفوں کو اُن کے مناسب۔ گیہوں، چنے وغیرہ کے جیسے شاخ و برگ

مناسب دیکھے ویسے ہی عنایت فرمائے۔ القصہ جس طرف کچھ ارتباط ظاہری یا باطنی نظر آتا ہے وہ مناسبت ظاہری یا باطنی ہی کا پرتوہ ہے سو اگر وہ اخلاقِ حمیدہ جو خدائے کریم کی ذاتِ بابرکات میں ہیں تھوڑے بہت کسی فردِ بشر کے نصیب ہو جائیں تو بیشک بہ نسبت اُن افراد کے کہ جن میں یہ اخلاق نہیں اس شخص کو خداوندِ کریم سے بمقدارِ مطابقت اخلاق کے قربِ روحانی ہوگا اور جو عنایتِ خاص خداوندی کہ اُس کے حال پر ہوگی اَوروں کے نصیب نہ ہو گی۔

چنانچہ پہلے اس سے مجملاً یہ بیان ہو چکا ہے کہ جیسے زمین و آسمان میں چار طرف نورِ آفتاب ہی کا ظہور ہے۔ یہ سُرخ و سفید کا امتیاز اور خوبصورت بدصورت کا فرق آفتاب ہی کے نور کا طفیل ہے۔ ہر صحن اور ہر روشندان اور ہر جگہ اور ہر مکان میں ایک جدی قطع سے ظہور کئے ہوئے ہے۔ ایسے ہی تمام کائنات اور کل موجودات میں خداوند حقیقی کے وجود کے نور کا ظہور ہے۔

سو جیسے آفتاب کو باینہمہ آئینہ قلعی کئے ہوئے اور آتشی شیشہ کے ساتھ وہ خصوصیت ہے کہ دوسرے کے ساتھ نہیں۔ آتشی شیشہ میں سوائے روشنی کے آفتاب کی طرف سے آتشی تاثیر کی بھی آمد ہے اور باقی اجسام کو اُس کی خبر نہیں۔ یا آئینہ میں وقت مقابلہ آفتاب کے اس قدر نور کا ظہور ہے کہ فقط آپ ہی روشن نہیں ہوتا در و دیوار کو بھی منور کر دیتا ہے۔ باقی اجسام فقط آپ ہی روشن ہو جاتے ہیں۔

ایسے ہی فیضِ خداوندی کو بھی عام و خاص سمجھنا چاہئے۔ کہ یہ فرق بجز فرقِ مناسبت اور فرقِ قابلیت کے اور کیا ہوگا۔ ورنہ ظاہر ہے کہ جیسے آفتاب کو آئینہ ہو یا پتھر سب برابر و یکساں ہیں ایسے ہی خداوندِ کریم کو بھی تمام مخلوقات برابر ہیں کسی سے بخل نہیں۔ ہاں مخلوقات میں قابلیت اور مناسبت برابر نہیں۔ سو جو لوگ صاف باطن ہیں اور اپنے بنی نوع سے ایسے ممتاز ہیں جیسے آئینہ لوہے سے یعنی جیسے آئینہ اصل میں وہی لوہا ہے پر میل کے دور ہو جانے کے باعث آئینہ صاف بن گیا ہے۔ ایسے ہی وہ لوگ بھی مثل اور بنی آدم کے وہی حقیقت اور روحِ انسانی رکھتے ہیں۔ پر اتنا فرق ہے کہ اُن کی روحیں بسبب نہ ہونے آلائشوں اور کدورتوں کے (جو بسبب تعلقاتِ پنہانی کے ہوتی ہیں) پاک صاف ہیں۔ وہ لوگ عجب نہیں کہ بہ نسبت اَور بنی نوع کے معزز و ممتاز ہوں اور بعضے ایسے فیض اُن کو پہنچتے ہوں کہ ہم کو تم کو اُن کی خبر نہ ہو یعنی ہم بذاتِ خود اُن فیوض سے محروم ہوں۔ مگر اُن لوگوں کے واسطے سے (جن کے دلوں پر اول وہ فیض وارد ہوتے ہیں) فقط اس قدر فیضیاب ہوں جس قدر در و دیوار آئینہ منور سے۔ یا سیاہ سبز وغیرہ اشیاء جو جلنے کے قابل ہوں آتشی شیشہ سے۔

الحاصل ہو سکتا ہے کہ جیسے آفتاب کے مقابلہ کے وقت آتشی شیشے یا آئینے قلعی دار کے باطن

میں آفتاب کی طرف سے ایک فیض ایسی طرح سے آتا ہے کہ ظاہر میں آتا ہوا کچھ معلوم نہیں ہوتا۔ اور پھر بعد اُس فیض کے حاصل ہونے کے آئینے اور آتشی شیشے ہرگز بخل نہیں کرتے جو اُن کے سامنے ہوتا ہے اُس کے لئے اپنے فیض میں سے حصہ پہنچاتے ہیں اور دیر نہیں لگاتے۔ ایسے ہی کیا عجب ہے، کہ بعضے بنی آدم کے دلوں پر (جن کے دل پاک صاف ہیں) ایسی حرارتِ محبتِ خداوندی نازل ہوتی ہو کہ اَوروں کو معلوم نہ ہو اور وہ مثل آتشی شیشہ اُس کو پی جائیں اور تحمل کر جائیں پر اَوروں کے دلوں میں ایسی آگ لگا دیں کہ اُن کی ساری کدورتوں کو جلا کر ایسا پاک صاف کر دیں جیسا لوہے کو جلا کر صاف آئینہ بنا لیتے ہیں اور پھر اُس نور سے (جو مثل آئینہ کے خاص اُن کے دلوں پر اُترتا ہے اور اُترتا ہوا معلوم نہیں ہوتا۔ اور اُن کے ظاہر کو مثل در و دیوار کے اور باطن کو مثل اُس آئینہ کے (جو خود آفتاب کے مقابل نہ ہو پر اُس آئینہ کے مقابل ہو جو آفتاب کے مقابل ہو) روشن اور منور کر دیں یعنی اُن کا فیضِ ہدایت اُن لوگوں کو جو اُن کی طرف ظاہر و باطن سے متوجہ ہوتے ہیں ظاہر و باطن میں ایسا مالا مال کر دے کہ نام و نشان کدورت کا باقی نہ رہے۔ اور اخلاقِ حمیدہ اور اعمالِ پسندیدہ سے ان کا ظاہر و باطن آراستہ و پیراستہ ہو جائے۔

تفریعات و فوائد | یہاں سے چند باتیں معلوم ہوئیں:۔ (۱) ایک تو یہ کہ ہر صاف باطن کے لئے تجلی الٰہی ہونی کچھ ضرور نہیں خدا کی طرف توجہ کامل ہونی چاہیئے۔ ورنہ ایسا کونسا آئینہ ہے کہ صاف باطن نہیں پر آفتاب کی تجلی اُسی آئینہ میں ہوتی ہے جس کا رُخ آفتاب کی طرف ہوتا ہے اور جو آئینہ کہ آفتاب سے منحرف ہوتا ہے اور کسی اور چیز کی طرف اُس کا رُخ ہوتا ہے تو اُس میں آفتاب کی تجلی نہیں ہوتی بلکہ اور ہی چیزوں کا اُس سے حال معلوم ہوتا ہے۔

سو ہو سکتا ہے کہ بعض آدمی ریاضت کرتے کرتے اپنے دلوں کو مثل آئینہ کے صاف بناویں اور تعلقات کی کدورتیں اور خور و نوش وغیرہ کی خواہشوں کے زنگ اپنی طبیعتوں سے چھڑا دیں۔ اور اس سبب سے جس طرف اُن کا جی لگے یا وہ اپنے دل کو لگا دیں اور خوب متوجہ ہوں۔ اُس قسم کے احوال اُن پر منکشف ہو جائیں اور اس وجہ سے وہ آپ بھی مغرور ہوں اور دوسرے بھی اُن کو خدا رسیدہ سمجھ کر دھوکا کھائیں پر خدا کی طرف بالکل متوجہ نہ ہوں یا ہوں تو پورے متوجہ نہ ہوں۔ بلکہ کچھ رُخ دوسری

لہ اس مثال میں مصنف رحمہ اللہ نے بہت سے مسائل کی طرف اشارہ کیا ایک یہ کہ نبوت استعداد اصلی ہے دوسرے کسب سے حصول اس کا محال ہے تیسرے حوصلہ بلند و واسع کا اور انسان مقابلہ نہیں کر سکتے۔ چوتھے پھر انبیا کا فیض و مقبولیت کو بقدر استعداد پہنچتا ہے۔ پانچویں اُمتی قبولِ فیض میں درجات متفاوت رکھتے ہیں۔ چھٹے یہ کہ بعض بعینہ نمونہ نبی کے ہیں صفا ہیں یعنی صدیق۔ اور بعض حرارت میں وہ شہید اور بعض کمتر ان دونوں سے وہ صالح۔ ساتویں فیض انبیار کا جیسے افاضہ علم ہے ویسے ہی تزکیہ اُن کی شان ہے اور فیضِ صحبت علاوہ براں ۱۲ مولانا یعقوب +

طرف کو پھرا ہے یعنی وہ راہِ مستقیم اختیار نہ کریں جو سیدھا خدا کی طرف جاتا ہو اور اس لئے تجلیاتِ الٰہی سے سراسر محروم رہیں۔ یا ہو تو کچھ یوں ہی قدرِ قلیل اُن کے نصیب ہو۔

(۲) دوسرے یہ کہ جس کے دل میں تجلی الٰہی ہو اُس کو کچھ ضرور نہیں کہ صاحبِ مکاشفہ ہی ہوا کرے۔ آرسی بلکہ ذرّہ اگر آفتاب کے مقابل ہو تو بیشک اُس کے اندر آفتاب کی تجلی ہو گی۔ مگر اور کچھ اُس میں معلوم نہ ہو گا کہ دُور سے وہ بھی ایک آفتاب کا ٹکڑا نظر آئے گا ہاں اگر پانچ سات گز کا آئینہ ہو تو البتہ اس میں آفتاب کی تجلی بھی اور سوا اُس کے اور اشیاء کا حال بھی معلوم ہو گا۔ اسی طرح جو لوگ اصل سے تنگدل اور کم حوصلہ ہیں اگر اپنے باطن کو پاک صاف کر کے پوری پوری خدا کی طرف متوجہ ہوتے ہوں تو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ عجب نہیں اُن کو اُس وقت کچھ مکاشفہ نہ ہوتا ہو۔ ہاں جس وقت ان کی توجہ میں کچھ فتور آئے گا اس وقت کچھ بعید نہیں کہ ان کو کچھ اِدھر اُدھر کا حال منکشف ہو جائے۔ اور جو فراخدل اور وسیع الحوصلہ ہوں اُن کو ہر ایک حال میں اگر دونوں نعمتیں میسّر ہوں تو کچھ محال نہیں۔

القصّہ مکاشفات کو دیکھکر جھٹ پٹ معتقد نہ ہونا چاہئے اور جس میں مکاشفات نہ ہوں اُس کو اس سبب سے کچھ کم نہ سمجھنا چاہئے۔ عقل کی بات یہ ہے کہ ان باتوں کو نہ دیکھے بلکہ اخلاقِ حمیدہ اور افعالِ پسندیدہ پر نظر رکھے مگر اتنی عقل ہر کسی کو نصیب نہیں ہوتی۔ ہم کو تم کو خدا ہی دھوکے بازوں کے دھوکے سے بچائے تو بچیں اور ناقصوں کے پنجوں سے نکالے تو نکلیں۔

(۳) تیسرے یہ کہ جیسے آفتاب کے نور کو کسی سے بخل نہیں پر چونکہ ہر جسم میں وہ قابلیت نہیں جو آئینہ کو نصیب ہوئی ہے) ہر جسم مثل آئینہ منور نہیں ہوتا اور ہر شیشہ میں آتشی شعاعیں نہیں آتیں ایسے ہی فیض ہدایت کو بھی کسی سے انکار نہیں مگر قابلیت شرط ہے۔ پھر جیسے آفتاب کا فیض عام اور خاص ہے کہ بعضے فیوض میں سب اجسام شریک ہیں جیسے اندھیرے کا دور ہو جانا۔ اور بعضے فیوض آئینہ یا پانی وغیرہ اور آتشی شیشہ ہی کو پہنچتے ہیں۔ ایسے ہی آئینہ کے فیض میں بھی (بشرط مقابلہ کے) عموم اور خصوص ہے یعنی جو در و دیوار اس کے مقابلہ میں نہیں ہیں باوجود آئینہ کی نور افشانی کے اُس نور سے محروم ہیں بدستور اندھیرے میں گرفتار ہیں۔ اور جن کو نور پہنچتا ہے اُن کو بھی یکساں نہیں پہنچتا۔ جو آئینہ کہ اُس آئینہ کے مقابل ہے جس قدر وہ فیضیاب ہے، اور اجسام فیضیاب نہیں اگرچہ ایک ہی مسافت پر کیوں نہ واقع ہوں علیٰ ہذا القیاس فیضِ خداوندی اور فیضِ بندگانِ خدا رسیدہ کو سمجھنا چاہئے کہ اول تو باوجودیکہ کسی سے

لہ انوارِ نبوت و ہدایت سے بہرہ ور ہونے کے شرائط اور تفسیر اِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ کی جانب لطیف اشارہ۔ (ترجمہ آیت) آپ اپنی خواہش کے موافق جس کو چاہیں اس کو ہدایت نہیں کر سکتے ۱۲ +

بخل نہیں ہر کسی کو نہیں پہنچتا اور پہنچتا بھی ہے تو بقدر قابلیت پہنچتا ہے۔ الغرض ہو سکتا ہے کہ بندگانِ خدا رسیدہ بعضے اپنوں کو چاہیں کہ ہدایت پر آئیں اور نورِ ایمان سے منور ہوں۔ مگر چونکہ وہ ان کی باتوں کی طرف متوجہ نہ ہوتے ہوں ان کے فیض سے محروم رہ جائیں اور اگر متوجہ بھی ہوں تو بسبب نہ ہونے اُس قابلیت کے جو اَوروں میں ہے وہ بات اُن کے نصیب نہ ہو جو اَوروں کو میسر ہووے۔

مناسبت کی تعریف

خیر یہ سب تفاوت مناسبت اور عدم مناسبت کے سبب ظہور میں آتے ہیں اور اہلِ عقل اس تقریر سے خوب سمجھ گئے ہوں گے کہ مناسبت کس کو کہتے ہیں۔ پر کم فہموں کے لئے مناسب ہے کہ کچھ کچھ شرح مناسبت کی بھی کی جاوے۔

نیک و بد یا حسن و قبح کا معیار اور طریقِ امتیازی

مشفقِ من ہر چند خداوند اکبر سے کسی کو کچھ نسبت نہیں ع چہ نسبت خاک را با عالمِ پاک پر اس کے یہ معنی ہیں کہ ماسوائے خداوند کریم کے کسی کا رتبہ کسی بات میں ایسا نہیں کہ اُس کو بہ نسبت اُس کے آدھا یا تہائی یا چوتھائی وغیرہ کہہ سکیں۔ نہ یہ کہ اُس کے ساتھ کسی کو کچھ مشابہت اور مناسبت ہی نہیں۔ ورنہ یہ فرقِ نیک و بد جہان سے اُٹھ جاتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بھلے بُرے کو پہچاننے کے واسطے کوئی اصل اور نمونہ چاہیے کہ جس کی مطابقت کا نام بھلائی اور غیر مطابقت کا نام بُرائی رکھا جائے۔ مگر انگرکھے یا ٹوپی یا جوتے کے اچھے ہونے کے معنی یہ ہیں کہ بدن پر یا سر پر یا پاؤں میں برابر آئے اور اگر فرض کرو چند انگرکھے ہوں اور کوئی بھی بدن پر مطابق نہ آئے بلکہ ڈھیلے یا تنگ آتے ہوں اور ایک بہ نسبت دوسرے کے تنگی یا کشادگی میں کم زیادہ ہو تو جو انگرکھا کہ کم تنگ یا کم کشادہ ہوگا وہ نسبت دوسرے کے اچھا گنا جائے گا چونکہ مخلوقات میں بھی (خواہ کُلی ہوں خواہ جُزئی) باتفاق نیک و بد کا تفاوت ہے تو اُن کے لئے بھی کوئی اصل اور نمونہ چاہیے۔ سو وہ ظاہر ہے کہ بجز خالق کے اور کون ہوگا کیونکہ ماسوا مخلوقات کے ایک خالق ہی ہے۔ مگر جیسے انگرکھا وغیرہ کی مطابقت آنکھ وغیرہ سے معلوم ہوتی ہے خدا اور مخلوقات کی مطابقت عقل سے معلوم ہوتی ہے مگر جیسی مطابقت ظاہری بقدر بینائی وغیرہ معلوم ہوتی ہے اسی طرح خداوند کریم کی اور مخلوقات کی مطابقت بقدر عقل معلوم ہوگی۔ مثلاً ہم یہ جانتے ہیں کہ خداوند کریم زندہ ہے بے جان نہیں اس بات میں ہم نے دیکھا کہ آدمی و جانور خدائے تعالیٰ سے مشابہت رکھتے ہیں آب و خاک و درخت وغیرہ نہیں رکھتے۔ تو ہم نے جانا کہ حیوانات جمادات سے افضل ہیں۔ بعد ازیں ہم نے دیکھا کہ خداوند کریم عالم ہے جاہل نہیں اور ہر انسان باقی جانداروں سے علم و عقل میں ممتاز ہے تو ثابت ہوا کہ انسان افضل ہے۔ پھر انسان بھی علم اور اخلاق اور احوال اور اعمال میں متفاوت اور کم و بیش ہیں تو جو کوئی علم میں زیادہ ہو اور اخلاق مثل سخاوت، حلم، عفو وغیرہ کے (جو خدا تعالیٰ کے اخلاق ہیں)

رکھتا ہو اور احوال اور اعمال اُس کے پسندیدہ عقل ہوں وہ اوروں سے بلاشبہ افضل ہو گا۔

مناسبت باللہ

اب یہاں شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ علم اور اخلاق کی وجہ سے تو مناسبت ظاہر ہے کیونکہ ایک طرح کی مطابقت پائی جاتی ہے۔ پر احوال اور اعمال میں یہ قاعدہ برابر جاری نہیں اگر بعضے احوال میں مثل غنا قلبی (جسے تونگری دلی کہتے ہیں) اور بعضے اعمال میں مثل داد و دہش کے خداوند کریم کے ساتھ کچھ مطابق ہے تو بعضے اعمال میں مثل تواضع اور بعضے اعمال میں مثل بندگی کے (جن کو باتفاق سب اچھا کہتے ہیں) ذرہ برابر مطابقت نہیں پائی جاتی۔ جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ اس مناسبت کی (جس کا ذکر دور سے چلا آتا ہے) چند قسمیں ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک مطابقت بھی ہے۔ سو علم اور اخلاق کی وجہ سے اور طرح کی مناسبت ہے اور احوال اور اعمال کی وجہ سے اور طرح کی۔

تفصیل اس اجمال کی چونکہ مناسبت کے معنے اور اقسام کے معنے بیان کرنے پر موقوف ہے۔ لازم یہ ہے کہ اول مناسبت کے معنے اور اقسام کا کچھ بیان کیا جائے۔ اس لئے معروض ہے کہ مناسبت ایک طرح کے اتحاد کو کہتے ہیں۔ پھر موجودات کے احوال کے تجسس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سب اتحاد چار قسم پر ہیں ایک تو یہ کہ چند چیزوں کی ایک اصل ہو کہ وہ سب اُس میں اتحاد و اشتراک رکھتے ہیں۔ اور اُن سب کا پھیلاؤ اُسی ایک سے ہو اس صورت میں وہ اشیاء باہم متناسب ہونگی اور اپنی اصل کی بھی مناسب گنے جائیں گے مثلاً ایک شخص کی اولاد اگر چند آدمی ہوں تو وہ آپس میں بھی مناسبت رکھتے ہیں اور اپنے ماں باپ سے بھی اور اس مناسبت ہی کا سبب ہے کہ اُن سب میں آپس میں وہ ربط و ضبط اُنس و محبت ہوتا ہے کہ دوسروں میں نہیں ہوتا۔

مناسبت ذاتی وغیرہ

اس مناسبت کا نام ہم اپنی اصطلاح میں مناسبت ذاتی اور قرب ذاتی اور ربط ذاتی۔ اور مناسبت اصلی اور قرب اصلی اور ربط اصلی رکھتے ہیں مگر چونکہ یہ مناسبت بسبب قرب اور بُعد کے زیادہ کم ہوتی ہے تو ربط ضبط محبت بھی اُسی قدر زیادہ کم ہوتا ہے مثلاً جو محبت کہ ماں باپ یا اولاد سے ہوتی ہے وہ محبت ماں باپ کے ماں باپ اور اولاد کی اولاد سے نہیں ہوتی۔ اور جو انس و محبت بھائیوں میں ہوتا ہے وہ ایک کی اولاد کو دوسرے کی اولاد سے نہیں ہوتا اور علی ہذا القیاس یہانتک کہ اجنبی کو کسی دوسرے اجنبی سے بھی بسبب اس اتحاد اصلی اور مناسبت ذاتی کے وہ محبت اور ربط ذاتی ہو گا کہ جانوروں سے نہ ہوگا۔ اور اسی طرح وحوش و طیور میں دیکھ لیجئے اور یہ بات ایسی ظاہر ہے کہ بجز کم فہم کے اور کوئی تامل نہ کرے گا باقی اگر کہیں اس کے خلاف نظر آئے تو وہ دوسری قسم کے مناسبت کا اثر ہو گا اُس کو ربط ذاتی نہ کہیں گے اس کی تمیز اہل فہم کے حوالہ کر کے عرض رسا ہوں کہ اس قسم کی مناسبت اور نیز اور مناسبتیں اگر ذی روح کو کسی کے ساتھ پائی جائیں گی تو موجب محبت کا ہو گی ورنہ اس کو فقط ارتباط ہی کہیں گے چنانچہ ظاہر ہے

جب یہ مقرر ہو چکا تو اب دیکھنا چاہئے کہ مخلوقات کو خداوند بے نیاز کے ساتھ بھی یہ مناسبت ہے کہ نہیں اور ہے تو سب اس مناسبت میں یکساں ہیں یا متفاوت ہیں۔ بعد غور کے یوں نظر آیا کہ سب کو یہ مناسبت خداوند کریم کے ساتھ حاصل ہے ارواح ہوں یا اجسام واشکال اخلاق ہوں یا اعمال معانی ہوں یا الفاظ واقوال۔ کیونکہ سب کی اصل وہی خالق بے نیاز ہے بلکہ اصل میں دیکھئے تو وہی اصل ہے۔ ماں باپ یا اربع عناصر وغیرہ کو اصل کہنا برائے نام ہے۔ کیونکہ حقیقت میں تو اصل وہی ہے جو کسی کی فرع نہ ہو۔ اور اس میں اور اُس کی فرع میں ایسا تفاوت ہو کہ ایک دوسرے کا ہم جنس ہو سکے۔ معہذا پھر اس مناسبت میں مخلوقات اس قدر متفاوت ہیں کہ زمین و آسمان کا فرق نظر آتا ہے۔ سب اس کا وہی قرب اور بعد ہے۔

مبنائے مدار | پر ماں باپ کی نسبت قرب بعد اولاد اور اولاد کی اولاد کو باعتبار توالد اور تناسل کے ہے۔ اگرچہ باعتبار زمان کے پوتا پاس بیٹھا ہو اور بیٹا دور رہو۔ یہاں نسبت قرب بعد باعتبار لطافت اور کثافت کے ہے۔ مثلاً ارواح بہ نسبت اجسام کے لطیف ہیں۔ اور اجسام کثیف تو ارواح کو قریب سمجھنا چاہئے اور اجسام کو دور اور اجسام میں آگ ہوا سے لطیف ہے۔ مثلاً اور ہوا پانی سے اور پانی خاک سے۔ تو بترتیب مذکور قریب اور بعید سمجھنا چاہئے۔ اور اگر فرق بالعکس ہو تو بالعکس۔

اور اسی قرب و بعد کا سبب ہے کہ لطیف چیزوں سے باوجود اس نزاکت کے وہ کار نمایاں بن پڑتے ہیں کہ کثیف سے ہرگز نہیں ہو سکتے۔ برق ایک پلک جھپکنے میں آسمان سے زمین پر آئے اور پھر آسمان پر اُڑ جائے۔ اور اس سرعت سیر و سفر میں پہاڑ بھی اگر سامنے آجائے تو اُس کو بھی توڑ کر نکل جائے۔

اِدھر شعاع شمس و قمر کا یہ حال ہے کہ سرعت برق بھی اس کے سامنے گرد ہے کہاں زمین کہاں چوتھا آسمان۔ خیال کرتے ہوئے دیر لگتی ہے پر اُس کو یہاں تک آتے دیر نہیں لگتی۔

علیٰ ہذا القیاس اپنی نگاہ کو دیکھو اور آوازوں کی تیز روی اور خیال و گمان کی رسائی کو سوچو جتنی لطافت زیادہ ہو گی اُتنا ہی زور اور قدرت زیادہ ہو گی۔ وجہ ان سب باتوں کی یہی ہے کہ جیسے سب موجودات کی اصل ذات واالصفات خداوندی ہے ایسے ہی سب کے کمالات کی اصل کمالات خداوندی ہیں سب کو اُسی کا فیض پہنچتا ہے پر نزدیکوں کو زیادہ اور دوروں کو کم۔ مثال اس کی ایسی ہے کہ جیسے شمع کا نور دور دور تک جاتا ہے پر پاس پاس زیادہ ہوتا ہے دور دور کم۔ غرضکہ اس قرب اور بعد ذاتی کے سبب لطیفوں کو زیادہ تر اختیارات اور کمالات ملے۔ کثیفوں کو اُن کا محکوم اور تابع بنایا۔ اجسام اُن کے آگے رعیت کا رتبہ رکھتے ہیں۔

نور و برق میں فرق | اس جگہ شاید کسی کو یہ شبہ پیدا ہو کہ اگر قوت اور تیز رفتاری بقدر لطافت ہوتی ہے

تو جیسے برق کے صدمے سے پہاڑ وغیرہ سخت اجسام پھٹ اور ٹوٹ جاتے ہیں نگاہوں اور شعاعوں سے لازم تھا کہ آسمان تک پھٹ جاتے۔ یہ شبہ ہر چند قابلِ جواب نہیں کیونکہ اہلِ فہم پر جواب اس کا ظاہر ہے اور نیز موافق مثل مشہور ع ایں رہ کہ تو میروی بترکستان ست۔ مطلب کوسوں دور جاتا ہے۔

مگر بغرض چند اغراض کے اس شبہ کا جواب مناسب سمجھ کر عرض پرداز ہوں کہ خداوندِ حقیقی نے ہر چیز کو ایک جدی چیز کے لئے پیدا کیا ہے۔ کان کو آواز کے لئے اور ناک کو خوشبو اور بدبو کے لئے آنکھ کو نور و شکل و صورت و رنگ و روپ کے واسطے پھر جس چیز کو جس کے لئے پیدا کیا ہے اس کو اسی سے سروکار ہے۔ دوسری چیز سے کچھ مطلب نہیں۔ آنکھ کو آواز کی خبر نہیں اور کان کو نور وغیرہ پر نظر نہیں اور علیٰ ہذا القیاس۔ اب سنئے کہ نگاہ اور شعاع کو اجسام سے کچھ تعلق نہیں۔ جسم کی بات قوتِ لامسہ سے پوچھنی چاہیے۔ یعنی ہاتھ لگانے اور ٹٹولنے سے جسم معلوم ہوتا ہے آنکھ سے معلوم نہیں ہوتا۔ اندھے کو اجسام کا علم ہے۔ پر رنگ و روپ شکل و صورت کو نہیں جانتا آنکھوں والے کو آئینہ کے عکس کا علم ہے پر اندھا معلوم نہیں کر سکتا کیونکہ قوتِ لامسہ کو وہاں تک رسائی نہیں۔ اور اگر کوئی بسبب یکجا ہونے جسم اور اشکال و رنگ وغیرہ کے یوں دھوکا کھائے کہ اس کے کیا معنے رنگ کو دیکھیں جسم کو نہ دیکھیں۔ صورت و شکل کا دیکھنا وہ بعینہٖ جسم کا دیکھنا ہے۔ تو یہ بعینہٖ ایسی بات ہے کہ کوئی کہے کہ آواز خوشبو رنگ جسم سے جدی نہیں ہوتی۔ آخر کسی جسم ہی سے پیدا ہوئی ہوگی۔ آواز کا سننا، خوشبو، رنگ، جسم کا سننا ہے اور خوشبو کا سونگھنا آواز رنگ جسم کا سونگھنا ہے۔ سو یہ بات سب جانتے ہیں کہ غلط ہے اور اگر کوئی مجازاً کہہ دے کہ ہم نے پھول سونگھا۔ یا ستار سنا تو اس کا اعتبار نہیں۔ اس کے یہی معنی ہیں کہ اس کی خوشبو سونگھی یا اس کی آواز سنی۔ وجہ اس دھوکے کی زیادہ تر یہ ہے کہ دیوار کے پیچھے سے دھواں اٹھتا دیکھ کر آگ ہونے پر یقین کرتے کچھ دیر بھی لگتی ہے۔ پر صورت کو دیکھ کر اکثر جگہ جسم کے ہونے پر یقین ہوتے دیر نہیں لگتی۔ ورنہ جیسے بسا اوقات آگ نظر نہیں آتی اور دھواں دیکھ کر سمجھ جاتے ہیں ایسے ہی جسم نظر نہیں آتا۔ پر اکثر جگہ شکل و صورت رنگ و روپ دیکھ کر جسم کو سمجھ جاتے ہیں اور اگر جسم ہی نظر آیا کرتا اور شکل و صورت کا دیکھنا جسم ہی کا دیکھنا ہوا کرتا تو ہوا نظر آیا کرتی اور آئینہ کا عکس بھی جسم ہوتا۔ الحاصل قوت کا مظہر مقابل و مصادم اشیاء ہوتی ہیں جو ایک حد تک متجانس بھی ہوں جو شے مقابل یا مضاد نہیں ہوتی وہ متاثر بھی نہیں ہوتی)۔

القصہ جیسے کان کو آواز کی اطلاع ہوتی شکل و صورت کے حساب سے اندھا ہے اور آنکھ کو شکل وغیرہ کی اطلاع ہوتی آواز کی طرف سے بہری ہے اور ناک کو بو کی خبر ہے۔ آواز اور اشکال کی کچھ خبر نہیں۔ باوجودیکہ یہ سب چیزیں ایک جگہ اپنا گزارہ کرتی ہیں ایسے ہی شعاع اور نگاہ کو شکل اور رنگ اور نور کی خبر ہے اجسام کی طرف سے بے خبر ہیں۔ ہوا میں چونکہ شکل اور رنگ نہیں نہ شعاع سے منور ہو نہ آنکھ سے نظر آئے بلکہ

جیسے نگاہ اور شعاع آوازوں کے ہجوم میں کو نکلی چلی جاتی ہے اور آوازیں اُس کو نہیں روکتیں ایسے ہی اجسام کے ہجوم میں کو نکلی چلی جاتی ہیں اور اجسام اُن کو نہیں روکتے کیا نظر نہیں کرتے کہ ہوا کہاں سے کہاں تک بھری ہوئی ہے ؟ پھر اُس کے اوپر بعضے کہتے ہیں کہ آگ کا کُرہ ہے اور آسمانوں کی کثرت اور اُن کی شدت سے موٹے ہونے کا تو ایک جہان قائل ہے۔ اب دیکھئے کہ باوجود اتنی رُکاوٹ کے نگاہ کتنے کتنے بلند ستاروں کی خبر لاتی ہے اور کہاں کہاں کی شعاعیں ہم تک آتی ہیں اور کسی شے سے نہیں رُکتیں اگر ان میں سے کوئی بھی انھیں روکتا تو اس وقت تماشا دیکھنا تھا کہ آسمان و زمین کا کیا حال ہوتا ہے۔ برق پہاڑ کے ٹکڑے ہی کرتی ہے شعاع اور نگاہ آسمان و زمین کو خاک کر دیتی پر روکنا تو درکنار جسم تو مثل آوازوں خوشبویوں وغیرہ کے (باوجود راہ میں حائل ہونے کے) نگاہ و شعاع سے ایسا الگ ہو جاتا ہے کہ خبر بھی نہیں ہوتی نگاہ اور شعاع کو خبر بھی ہوئی تو نور و رنگ شکل کی ہوئی وہ بھی بقدر قوت اور ضعف اشکال اور رنگ کے۔ اس لئے جیسے بندوق کی آواز بسبب ضعف ہونے کے توپ کی آوازیں (اگر ایک وقت میں چھوڑی جائیں) محو ہو جاتی ہے۔ آئینہ عینک وغیرہ کی شکل بھی اُن شکلوں میں (جن کو عینک وغیرہ سے دیکھتے ہیں) محو ہو جاتی ہے اور اُس وقت گویا معلوم ہی نہیں ہوتی۔

فرق (۲) | معہذا اشیاء لطیف کی طاقت تو اس وقت معلوم ہو جب وہ زور پر آئیں ہوا سے درخت ہر دفعہ نہیں اُکھڑتا اس لئے ہوا کی شدت چاہیے۔ ریل گاڑی اور دخانی جہاز میں کل کاریگری یہی ہے کہ "بھاپ اُس طرف کو زور کرے جس طرف کو جانا مدنظر ہے"۔ اب دیکھئے کہ بھاپ پہلے بھی جہان میں تھی لیکن کون جانتا تھا کہ یہ ایسی بلا ہے۔ کہاں ریل گاڑی اور دُخانی جہاز بنیں کہاں اُس کی یہ قوت معلوم ہو۔ اسی طرح اگر شعاع و نگاہ میں بھی یہ قوت ہو اور ہم کو آجتک وہ ترکیب معلوم نہ ہوئی ہو کہ جس سے اس کی زور آوری ظہور میں آئے تو کیا عجب ہے۔ اور میں جانتا ہوں کہ یہ افسانے نگاہوں کی تاثیروں کے جو زنان بنگال اور فقرا اہل اسلام و ہنود و مشاقان فن میوس۔ مرزوم کی نسبت مشہور ہیں سب صحیح ہوں گے۔ کیا عجب ہے کہ کوئی ترکیب نگاہ کے زور دکھانے کی اُن کو معلوم ہو گئی ہو۔ اب بس کیجئے کہ بات دُور جا پڑی اور اعتراض کا جواب بھی بہمہ وجوہ بخوبی واضح ہو گیا مگر دو چار فائدے جو علاوہ جواب کے اس تقریر سے حاصل ہوئے ہیں اگر بیان کئے جائیں تو مضائقہ نہیں۔

نتائج و فوائد | مشفق من! قطع نظر اس کے کہ برق کا اجسام سخت کو توڑ جانا اور نگاہ و شعاع کا (باوجودیکہ برق سے زیادہ لطیف ہیں) پہاڑ وغیرہ کو نہ توڑنا اس قاعدہ کو نہیں توڑتا کہ کمی زیادتی طاقت کی لطافت کی کمی زیادتی پر موقوف ہے۔ (۱) ایک یہ بھی فائدہ اس تقریر سے حاصل ہوا کہ جیسے توپوں کی آوازوں میں پاس کھڑے توپ کو دیکھتا ہے اور دھوئیں سے بدبو اُس کی ناک میں پہنچتی اور پھر باوجودیکہ یہ تینوں چیزیں

شکل توپ آوازِ توپ اور بدبو ایسی پاس پاس ہیں کہ اُس سے زیادہ کیا ہوگا۔ آنکھ کو بجز شکل کے آواز اور بدبو کی اطلاع نہیں۔ اور کان کو بجز آواز کے شکل اور بدبو کی خبر نہیں۔ اور ناک کو بجز بدبو کے شکل اور آواز کی بو تک بھی نہیں آتی" یعنی پاس ہوکر پھر اتنی دور ہیں"۔

ایسے ہی اگر (حسب گفتار بعض اہلِ مذہب کے) خداوند جملہ عالم سب کے پاس بھی ہو اور پھر سب سے دور بھی ہو تو کیا عجب ہے؟ (۲) دوسرے یہ کہ انوارِ الٰہی اگر ایک کو نظر آئیں اور اَوروں کو نظر نہ آئیں یا کلام خداوندی (بسبب اس کے کہ وہ مخلوقات کا سا کلام نہ ہو بلکہ جیسا وہ ہے ویسا ہی اُس کا کلام ہو) سب کو نہ سنائی دے بلکہ جس کسی کو اُس کے سُننے کے کان دیئے ہوں وہی اُس کو سُنے یا بعض مخلوقات لطیف الجسم (جیسے یہود و نصاریٰ اور اہلِ اسلام کے نزدیک جن اور فرشتے ہیں) کسی کو معلوم ہوں اور کسی کو معلوم نہ ہوں تو بعید از قیاس نہیں بلکہ عین موافق قیاس کے معلوم ہوتے ہیں۔ غرضکہ یہ سب باتیں حدِ امکان سے باہر نہیں۔ اگر کوئی مخبر صادق کامل العقل سلیم الحواس (جس کے ان اوصاف پر دلائلِ قویہ شاہد ہوں) خبر دے تو عقل کی یہ بات ہے کہ تصدیق دلی سے پیش آوے۔

دیدار خداوندی ممکن ہے

(۳) تیسرے ایک فائدہ جلیل القدر اس نحیف کو حاصل ہوا (یہ کیا کروں کہ وہ بات بڑی ہے میرے چھوٹے سے منہ سے اُس کا ثابت ہونا دشوار ہے۔ ہاں اگر امدادِ خداوندی ہو تو پھر کچھ دشوار نہیں) غرض بہرحال بنامِ خدا یہ عرض کرتا ہوں کہ اس رد و قدح میں (جو اوپر مسطور ہوئی) امکانِ دیدارِ خداوندی کا احقر کو پتا لگا۔ تفصیل اس اجمال کی اول تو یہ ہے کہ جیسے قوتِ باصرہ آواز کی طرف سے اندھی ہے۔ بہرا مادر زاد اگرچہ چار آنکھوں والا ہو آواز کی حقیقت نہیں جانتا اور قوتِ سامعہ نور اور رنگ اور شکلوں کی طرف سے بہری ہے۔ اندھا مادر زاد اگرچہ سُننے کی قوت کیسی ہی قوی رکھتا ہو پھر بھی سیاہ و سفید وغیرہ کی حقیقت سے ناواقف ہے۔ ایسے ہی یہ آنکھیں دیدار خداوندی کی نسبت مادر زاد اندھے کا حکم رکھتی ہوں اور اس لئے ان آنکھوں سے آج تک کسی کو نصیب نہ ہوا ہو۔ پر اگر کسی شخص میں ماسوا ان آنکھوں کے کہیں اور یا ان آنکھوں ہی میں ایسی قوت رکھی ہو کہ خداوند کریم کو (باوجود اُس کے بے کم و کیف اور خارج از مکان و زمان و جہت ہونے کے) دیکھ سکے اور سامنے ہونے کے یا کسی شکل اور کسی رنگ میں ہونے کے (جیسے بظاہر ان آنکھوں سے دیکھنے میں ضرورت ہے) اس قوت کو ضرورت نہ ہو تو کیا دشواری ہے۔

باقی رہا اس قوت کا کسی میں ہونا اور کسی میں نہ ہونا کچھ محال نہیں۔ آخر انکھیارے میں وہ قوت ہے کہ اندھے میں نہیں اور کانوں والے میں وہ قوت ہے کہ بہرے میں نہیں۔ معہذا اگر ہم یوں کہیں کہ یہ قوت سب بنی آدم میں رکھی ہوئی ہے تو مجھکو اپنے خداوند کرم فرما سے یہ اُمید ہے کہ کوئی میری بات کو نہ کاٹ سکے

چونکہ یہ بات زبان پر آگئی ہے (گو بظاہر بے موقع معلوم ہوتی ہے) کچھ بیان کرنی چاہئے۔

حواس خمسہ دراصل قلب میں ہیں

جنابِ من بچشمِ غور و بسمع انصاف میری بات کو دیکھئے اور سُنئے مجھے کالعیان معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت میں حواسِ خمسہ دل میں ہیں اور یہ چشم و گوش ظاہری مثل عینک اور تُرہی کے ہیں کہ وقت ضعیف ہو جانے بینائی اور شنوائی کے اُن کی ضرورت ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جو باتیں حواسِ خمسہ کے وسیلے سے دل کو معلوم ہوتی ہیں دل میں جا کر کچھ خلط ملط نہیں ہو جاتیں کہ ایک دوسرے سے متمیز نہ ہوں اور یہ پہچان باقی نہ رہے کہ یہ بات آنکھ سے معلوم ہونے کے لائق ہے یا کان سے بلکہ دل آنکھ بند کرنے کے بعد در و دیوار کے تصور کو صاف یوں جانتا ہے کہ آنکھ سے حاصل ہو سکتا ہے نہ کان سے۔ اور آواز کے تصور کو یوں پہچانتا ہے کہ کان سے حاصل ہو سکتا ہے نہ آنکھ سے۔ اگر دل میں آنکھ کان نہیں تو یہ تمیز کیونکہ ہوئی۔

ہاں ان آنکھوں کے دیکھنے اور اُن آنکھوں کے دیکھنے میں اور ان کانوں سے سُننے اور اُن کانوں سے سُننے میں فرق فقط صفائی اور عدم صفائی کا ہے۔ جیسے عینک کے لگانے سے ضعیف نگاہ والوں کو صاف نظر آنے لگتا ہے اور تُرہی کے لگانے سے کم سُننے والوں کو خوب سُنائی دینے لگتا ہے۔ ایسے ہی دل کو بہ نسبت تصور پنہانی کے ان آنکھوں اور ان کانوں سے صفائی زیادہ حاصل ہو جاتی ہے۔ سو جس خیال کو دل یہ بتائے کہ یہ آنکھ سے حاصل ہو سکتا ہے یا کان سے۔ اُس کو ویسا ہی سمجھنا چاہئے۔ مثلاً دل میں سونے چاندی کے مکان یا زمین آسمان وغیرہ کا خیال کریں تو گو اب تک یہ چیزیں اس صفت کی کسی نے نہیں دیکھیں۔ پر ہر کوئی صاف یوں جانتا ہے کہ "اگر یہ چیزیں اس صفت کی عالم میں پائی جائیں گی تو بیشک آنکھ ہی سے معلوم ہوں گی" اور کسی دیوانے کو بھی یہ شبہ نہ ہوگا کہ شاید کان سے معلوم ہو دیں۔ اب ہم کہتے ہیں کہ خداوندِ حقیقی کو مکان اور زمان اور کم و کیف اور شکل و صورت اور رنگ و روپ سے (غرض جو آثار اور نشان مخلوق ہونے کے ہیں اُن سب سے) کتنا ہی منزہ اور علیحدہ کر کے خیال کریں تب بھی یوں معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم اُس کو دیکھتے ہیں۔ آواز کی طرح سے سُننے یا خوشبو کی طرح سے سونگھنے کا احتمال نہیں ہوتا۔ اور یہ بھی نہیں ہوتا کہ وہ تصور کچھ اس قسم کا ہو کہ حواسِ خمسہ میں سے کسی کے طور پر نہ ہو یعنی حواسِ خمسہ سے محسوس ہونے کے قابل نہ ہو۔ ہاں اتنی بات بیشک ہے کہ اس خیال میں صفائی نہیں اگر صفائی آجائے تو وہی دیدار ہو جائے اور اس وقت یوں ہی معلوم ہو کہ ان آنکھوں سے دیکھتا ہوں۔

خواب میں باوجودیکہ حواسِ خمسہ معطل ہوتے ہیں خاصکر آنکھیں تو بالکل بند ہی ہو جاتی ہیں۔ مگر چونکہ خیالات میں صفائی آجاتی ہے تو ہر کوئی اُس وقت یونہی جانتا ہے کہ چشم و گوش ظاہری سے دیکھتا سنتا ہوں اور وہ دیکھنا سننا اس وقت ایسا ہی واضح ہوتا ہے کہ جیسے بیداری کا دیکھنا سُننا واضح ہوتا ہے۔

یہاں سے ایک عجیب لطیفہ معلوم ہوا وہ یہ ہے کہ پہلے سے تو بوجہ دلائل ہم کو فقط دیدار ہی کے ممکن

ہونے کا دعویٰ تھا اور یہ بات کہ کسی کو ہوا بھی ہے یا نہیں یا ہوگا بھی یا نہیں اس کا دعویٰ نہ تھا۔ پر اب بفضلہ تعالیٰ ہم چھاتی ٹھوک کر یوں کہہ سکتے ہیں کہ جو لوگ شب و روز خداوند حقیقی ہی کے خیال میں رہتے ہیں اور خیالات دنیاوی فقط بمقتضائے بشریت اُن کے دل میں آتے ہیں کچھ زیادہ دنیا کی محبت اُن کے دل میں نہیں ہوتی (یعنی بھوک پیاس وغیرہ ضروریاتِ بشری کے سبب بقدر ضرورت کے دنیا کی طرف متوجہ ہیں ورنہ کچھ میلانِ اصلی نہیں) اگر وہ لوگ اس جہان سے گذر جائیں تو بیشک یہ سب ضرورتیں اُن سے چھوٹ جائیں گی۔ اُس وقت لاجرم اُن کو اس قسم کے تازہ خیالات پیش نہ آئیں گے اور یقین ہے کہ بعد ایک مدت دراز کے پرانے خیالات بھی دل سے نکل جائیں گے کیونکہ انسان کی یہ طبعی بات ہے کہ جس شے سے محبت نہیں ہوتی بے ضرورت اُس کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔ اور بعد ضرورت کے رفع ہو جانے کے اس کو بھولنے لگتا ہے۔ ایسے وقت میں جو باتیں تہِ دل میں ہوتی ہیں خیال میں رہتی ہیں۔ بعد اس کے کہ پرانے خیالات بھی دل میں نہ رہیں تو وہی خیالِ خداوندی پیش نظر آجائے گا۔ اور ظاہر ہے کہ ذاتِ خداوندی کچھ ضروریاتِ بشری میں سے نہیں جو اُس کی طرف بقدر ضرورت توجہ ہو اُس کی کثرت یاد کا باعث بجز محبت یا خوف کے اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ اور جن خیالات کا باعث محبت یا خوف ہوتا ہے سب جانتے ہیں کہ اُن کی جگہ بجز تہِ دل کے اور کہیں نہیں ہوتی۔ وہ اوپر کا خیال نہیں ہوتا کہ اِدھر آیا اُدھر جاتا رہا۔ چونکہ امکانِ محبت یا امکانِ خوفِ خداوندی کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں (اور نیز یہ امکان ظاہر بھی ہے) اس لئے اس کے اثبات سے معذور ہوں۔ اب یہ لازم ہے کہ سخن پیش آمدہ کو تمام کر کے مطلب کو چھیڑوں۔

جنابِ من! جب یہ بات واضح ہو چکی کہ جو لوگ ہر دم خداوند کریم کی یاد میں رہتے ہیں اور بعد مرنے کے اُن کو نئے خیالاتِ دُنیاوی پیش نہیں آتے اور پرانے خیالات بھی بعد عرصۂ دراز کے محو ہو جاتے ہیں۔ ایسے لوگوں کے خیالاتِ دلی کی وضاحت اُس سے زیادہ ہونی چاہیئے کہ خواب میں ہم کو تم کو اپنے خیالات میں ہوتی ہے۔ کیونکہ خواب میں سوا اس کے کہ حواسِ خمسہ معطل ہو جاتے ہیں اور کونسا پرانا خیال دل سے محو ہو جاتا ہے۔ ماسوا اس کے ایک بدن ہی کے تعلق کی کدورت دل کے مکدر کرنے کے لئے کافی ہے میل کچیل پاخانہ پیشاب سے جب طبیعت ایسی مکدر و پریشان ہوتی ہو (کہ سب جانتے ہیں) تو بدن تو ان سب کی اصل ہے اس سے طبیعت کیونکر مکدر اور پریشان نہ ہوگی۔ ہاں یہ کدورتیں اگر جاتی ہیں تو بعد مرگ ہی جاتی ہیں خصوصاً اُن لوگوں کے نزدیک جو تکلیف نزع اور ہولِ قبر اور ہولِ محشر کے قائل ہیں۔ اس مذہب کے مطابق یہ وقائع خیالاتِ دُنیا کے ساتھ ایسی نسبت رکھتے ہیں جیسے میل دور کرنے کے لئے حمّام میں نہانا اور بدن کا ملوانا۔

القصہ جب یہ پراگندگی اور پریشانی جو مانعِ وضاحت ہے نہ رہے تو اچھے لوگوں کے دلوں میں جو خیالِ خداوندی ہے اُس کی وضاحت خواب کے خیالات کی وضاحت سے تو کیا ان آنکھوں سے دیکھنے کی وضاحت سے بھی زیادہ ہوتی

چاہیے۔ کیونکہ دنیا میں جاگنے کی حالت میں زیادہ تشویشیں ہوتی ہیں اور وہ تشویشیں بالیقین بعد مرگ کے مرتفع ہوجائیں گی۔ اگر اول میں احتمال خیالاتِ دنیاوی کے باقی رہنے کا ہے بھی تو اُن لوگوں کے حق میں ہے جو محبتِ دنیا میں ڈوبے ہوئے تھے۔ اُن کو اگر فراقِ دنیا کا صدمہ ہو اور اُسی کا خیال دامنگیرِ دل رہے تو ہم انکار بھی نہیں کرتے۔ پر یہ بھی تو نہیں کہتے کہ اُن کو بھی دیدارِ خداوندی ہونا چاہیے۔

اس تقریر سے چند فائدے حاصل ہوئے۔ (۱) اول تو یہ کہ خواب میں دیکھنے اور سُننے سے بخوبی واضح ہوگیا کہ آنکھ اور کان حقیقت میں دل ہی میں ہیں۔ (۲) دوسرے یہ کہ پریشانیٔ طبع یا کسی دوسری طرف طبیعت کا لگاؤ دیکھنے اور سُننے وغیرہ سے مانع ہے کیونکہ دیکھنا اُس رتبہ کو کہتے ہیں کہ خوب طرح سے وضاحت ہوجائے۔ سو وضاحت کا ہونا ایسے وقت میں ممکن نہیں۔ ایسے وقت میں تو اگر ایک چیز آنکھ کے سامنے بھی آجائے تو وضاحت تو درکنار سرے سے نظر ہی نہ آئے۔ بسا اوقات یوں ہوتا ہے کہ آدمی اپنے کسی خیال میں ڈوبا ہوا بیٹھا ہوتا ہے اور اُس وقت اتفاق سے کوئی چیز سامنے کو گذرتی ہے یا کوئی ہنگامہ یا کوئی بات پیش آتی ہے جس کی اندھوں بہروں کو بھی اطلاع ہوجاتی ہے پر اُس کو خبر نہیں ہوتی۔ (۳) تیسرے یہ کہ اگر کسی چیز کا تصور دل میں ہو اور پھر وہ چیز سامنے آجائے تو وہ تصوّر واضح ہوجائے گا۔ سو معلوم ہوا کہ سامنے آنے سے فقط وضاحت بڑھ جاتی ہے ورنہ دیکھنے کے وقت بھی وہی تصوّر ہوتا ہے۔ پر کہیں تصور اور وضاحت ساتھ پیدا ہوتے ہیں۔ جیسے کوئی چیز اچانک بے تصوّرِ سابق کے سامنے آجائے۔ کہیں وضاحت بعد تصوّر کے ہوتی ہے جیسے پہلے سے کسی خیال میں بیٹھا تھا پھر وہی خیال پیشِ نظر آگیا۔

اب ہم اگر یوں کہیں کہ ان آنکھوں سے بھی دیدارِ خداوندی ممکن ہے تو کچھ محال نہیں کیونکہ اگر ہم خداوند کریم کو (جیسا وہ ہے) سارے عیوب اور آثارِ مخلوقیت سے مثل جسمیت شکل رنگ مکان زمان وغیرہ سے منزہ اور جامع جمیع کمالات تصور کریں۔ پھر بھی تو بمقتضائے تقریرِ سابق اُس کا تصور اُسی قسم کا ہوگا جیسا دیکھنے کی چیزوں کا تصوّر ہوتا ہے۔ سو اگر وہ ذات موصوف بایں صفات سامنے آجائے تو بیشک وضاحت بڑھ جائے۔ اور تصور کا دیدار ہوجائے۔

رب العزت کے سامنے ہونے کے معنے | باقی رہی یہ بات کہ خدا کے مکان سے منزہ ہونے اور پھر سامنے آنے کے کیا معنے۔ سامنے آنے کے لئے تو ضرور ہے کہ سامنے کے مکان میں ہو۔ سو اس کا یہ جواب ہے، کہ یہ بات کہ سامنے اُسی کو کہا کرتے ہیں جو سامنے کے مکان میں ہو ہر جگہ نہیں بن پڑتی۔ ہم پوچھتے ہیں کہ جسم کے سامنے ہونے کی تو ہم نے مانا یہ معنی ہیں کہ سامنے کے مکان میں ہو۔ مگر سامنے کا مکان جو سامنے ہے وہ کس مکان میں ہے؟ جب مکان اور جہت بے مکان بے جہت کے سامنے ہیں اور نظر آتے ہیں اگر خدا تعالیٰ بھی بے مکان اور بے جہت سامنے ہو اور نظر آئے

تو اتنا انکار کیوں ہے۔؟ اور اگر کوئی نا انصاف یوں کہے کہ مکان اور جہت نظر نہیں آتے بلکہ جیسے چھت وغیرہ کو دیکھکر اوپر ہونا چھت وغیرہ کا جھ لیتے ہیں (یعنی اوپر ہونا یا نیچے ہونا کوئی جدی چیز نہیں جو جدی نظر آئے) ایسے ہی جسم کو دیکھکر مکان اور جہت کو سمجھ لیتے ہیں۔ تو اول تو یہ قیاس غلط ہے کیونکہ چھت کو اوپر ہونا کچھ لازم نہیں جب ہم چھت کے اوپر ہوں تو اُس وقت چھت نیچے ہو جاتی ہے بخلاف جسم کے کہ اُس کو جہت اور مکان لازم ہے۔ کبھی یہ دونوں اس سے جدے نہیں ہوتے۔ اور اگر ہم بپاس خاطر معترض اپنے دل میں کچھ سمجھکر اس بات کو تسلیم بھی کریں تب بھی اِس بات میں کچھ خلل نہیں آتا۔ کیونکہ گفتگو فقط سامنے ہونے میں بھی ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ جب مکان اور جہت باوجودیکہ مخلوق ہیں سامنے ہیں اور پھر مکان سے اور جہت سے منزہ ہیں تو خدائے کریم تو خالق ہے اگر سامنے ہو اور پھر مکان اور جہت سے منزہ ہو تو کیا عجب ہے۔

توحید اور امکانِ لامکان | اس سے یہ ثابت ہوا کہ عالم کو جس وجہ سے لحاظ کیجئے کہیں نہ کہیں اُس کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔ مکان کی رو سے دیکھئے تو جو اس قسم کی مخلوقات ہیں سب کے سب مکان کے محتاج ہیں۔ پر خود مکان کسی دوسرے مکان کا محتاج نہیں۔ اور زمان کی رو سے دیکھئے تو سب اس قسم کے چیزیں زمان کی محتاج ہیں پر خود زمانہ کسی دوسرے زمانہ کا محتاج نہیں۔ علیٰ ہذا القیاس گرمی کے لئے کوئی اور گرمی نہیں اور سردی کے لئے کوئی اور سردی نہیں ایسے ہی یوں سمجھنا چاہئے کہ خدا کے لئے کوئی اور خدا نہیں۔

اور علم اور وجہ ان سب باتوں کی یہ ہے کہ جو چیز اپنی اصل اور حقیقت سے زائد ہوتی ہے اُس میں دوسرے کی احتیاج ہوا کرتی ہے جسم کی حقیقت سے مکان اور زمان زائد ہیں سو اُس کو ان کی احتیاج ہوئی۔ اور یہ دونوں اپنی اصل اور حقیقت سے زیادہ نہیں۔ جو یہ بھی مکان اور زمانے کے محتاج ہوں۔ اس سے ہم یوں قیاس کرتے ہیں کہ تمام عالم کے وجود کا سلسلہ بھی کسی ایک ہی پر منقطع ہوتا ہے کیونکہ یہ سب اپنے وجود میں اس کے محتاج ہیں اور اُس کا وجود پاک ان سب کو محیط ہے اور وہ اصل وجود ہے اس لئے کہ عالم کا وجود اُس کی اصل اور حقیقت سے زیادہ ہے۔ مثلاً آدمی کہ اُس کی آدمیت اور چیز ہے اور اُس کا وجود اور چیز ہے۔ ورنہ وہ ہمیشہ سے ہوتا اور پھر کبھی معدوم نہ ہوتا کیونکہ اگر یہ عین وجود ہوتا تو جیسے زمانہ کے زمانے نہ ہونے اور مکان کے مکان نہ ہونے کے کوئی معنے نہیں ایسے ہی اس کے بھی وجود نہ ہونے یعنی معدوم ہونے کے کوئی معنے نہ ہوتے۔ مثال واضح اس کی یہ ہے کہ نور اپنے آپ روشن ہے اور اوروں کو روشن کرتا ہے ایسے ہی خداوند کریم اپنے آپ خود موجود ہے اور اوروں کو خود موجود کر دیتا ہے۔

صفات الٰہی

اس کے بعد ہم کو ایک لطیفہ اور بھی معلوم ہوا کہ مخلوقات میں جو جو کمالات ہوں گے وہ سب خداوند کریم

ہیں ہونی چاہئیں۔ مثلاً بندہ میں دیکھنے اور سننے اور بولنے کا کمال ہے اور قدرت اور اختیار اور ارادہ اور صبر اور تحمل اور رحمت اور سخاوت وغیرہ جن کو سب باتفاق کمال اور خوبی سمجھتے ہیں پائے جاتے ہیں اور یہ سب کے سب آدمی کی اصل اور انسانیت کے معنے سے آفر دو اور زائد چیزیں ہیں۔ تو موافق قاعدہ مذکورہ کے کہیں اور سے آئے ہوں گے اور اُس ہی اصلی ہوں گے جیسے نور میں روشنی اصلی ہے اور اوروں میں نور کے سبب سے روشنی آگئی ہے سو یہی چیزیں سوائے کمالاتِ خداوندی کے اور کیا ہوں گے اور یہ بات ویسے بھی ظاہر ہے کیونکہ جو چیز اپنے پاس نہیں ہوتی وہ دوسروں کو نہیں دے سکتے۔ پس لاجرم جو جو کمالات مخلوق میں ہیں وہ سب خالق میں ہوں گے۔

مثلاً نورِ آفتاب کہ یہ ایک کمال اور خوبی ہے اور یہ کمال اُس کا سب اہلِ مذہب اور سب اہلِ عقل کے نزدیک اصلی اور ذاتی نہیں کیونکہ وہ مخلوق ہے اور مخلوقات میں کوئی کمال اصلی نہیں خالق کا دیا ہوا ہے۔ اگرچہ یہ نور بہ نسبت اور اشیاء کے جو آفتاب سے منور ہوتے ہیں اصلی ہے تو اس صورت میں بیشک خدا کی طرف سے اس کو ملا ہوگا اور جب یہ نور خداوند کریم کی طرف سے ملا تو بالضرور اُس میں نور پہلے سے ہوگا۔

عجیب نتیجہ | اس مثال سے ایک عمدہ بات نکل آئی یعنی جو چیزیں قابل دیکھنے کے ہیں اپنی نظر آنے میں آفتاب وغیرہ کے نور کی محتاج ہیں اگر بالکل اندھیرا ہو تو کوئی چیز نظر نہ آئے پر آفتاب مثلاً اپنے نظر آنے میں کسی اور آفتاب یا چراغ وغیرہ کا محتاج نہیں۔ کیونکہ آفتاب کا نور بہ نسبت در و دیوار وغیرہ کے اصلی ہے اور در و دیوار زمین آسمان کا نور اور روشنی (یعنی دھوپ یا چاندنا کچھ چاندنا ہو) وہ آفتاب کا طفیل ہے۔ تو جس خدا کا نور آفتاب سے بھی زیادہ اصلی ہے وہ اپنے نظر آنے میں کسی اور کے نور کا محتاج نہ ہوگا بلکہ آفتاب سے بھی زیادہ نظر آئے گا۔

منکرین دیدار کا رد اور رویت کی شرطیں | اس تقریر سے اہلِ فہم کو واضح ہوگیا ہوگا کہ دیکھنے کے لئے جو دو شرطیں مشہور ہیں۔ ایک تو سامنے کے مکان یعنی جہت میں ہونا۔ دوسرے نور آفتاب وغیرہ کا ہونا یہ دونوں شرطیں ظاہر میں بھی انھیں چیزوں کے دیکھنے کے لئے ضرور ہیں کہ جو مکانی ہیں اور اپنی اصل سے نورانی نہیں۔ اور بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں شرطیں (ان چیزوں مذکورہ میں بھی اُن کے) دکھلائی دینے کی شرطیں ہیں دیکھنے والے کے دیکھنے کی شرطیں نہیں۔ چونکہ خداوند کریم مکان کے احاطہ میں نہیں بلکہ خود مکان ہی اُس کے احاطہ میں ہے اور پھر اپنی ذات سے نورانی ہے تو اُس کے دیدار کے لئے یہ شرطیں کرنی اور پھر اس وجہ سے (کہ ان شرطوں کا وجود خدا کی ذات میں محال ہے) اُس کے دیدار کو محال کہنا سخت کج فہمی اور گستاخی کی بات ہے۔ ایسے لوگوں سے کچھ عجب نہیں کہ خدا کے دیدار کے محال ہونے کے بیچ میں خدا کے بینا ہونے سے بھی انکار کر بیٹھیں بلکہ محال کہنے لگیں۔ کیونکہ جب دیکھنے کے لئے یہ ضرور ہوا کہ دیکھنے والے کا اور جس کو دیکھتا ہے آمنا سامنا ہی ہوا کرے اور سامنے ہونے کے یہ معنی ہوئے کہ جس کو دیکھتا ہے وہ سامنے کے مکان میں ہو تو اس صورت میں لازم ہوا

کہ دیکھنے والا اُس کے سامنے کے مکان میں ہو جس کو دیکھتا ہے۔ کیونکہ آمنے سامنے ہونا اور آگے پیچھے ہونا اور دائیں بائیں ہونا اور اوپر نیچے ہونا تو دونوں ہی طرف سے ہوتا ہے۔ اس صورت میں خدا کا بصیر ہونا بجز اس کے نہیں ہوسکتا کہ وہ ہمارے تمہارے سامنے کے مکان میں ہو اور چونکہ خداوند کریم کا ہمارے تمہارے طرح کسی مکان میں ہونا محال ہے تو اُن لوگوں کے نزدیک بصیر ہونا آپ محال ہوا۔ ایسی بات کے وہی لوگ قائل ہوسکتے ہیں جو مخلوقات کو خدا سے افضل بتلائیں ایسے لوگ (جو عقل کے اندھے ہیں) اگر (نعوذ باللہ منہا) خدا کو نابینا بتلائیں تو ہم کو بھی کچھ شکایت نہیں مگر یہ بات اوپر واضح ہو چکی ہے کہ جو جو کمالات مخلوقات میں متفرق ہیں وہ سب خالق میں مجتمع ہونی چاہئیں سو خدا کا بصیر ہونا ضروری ہے۔

صفاتِ ایزدی غیر محدود غیر متکمم غیر متکیف ہیں۔

بلکہ اب ہم یوں کہتے ہیں کہ اُس کے کمالات کچھ وہی نہیں جو مخلوقات میں منتشر ہیں اُس کے کمالات بھی ویسے ہی بیحد و بے پایاں اور بے کم و کیف ہیں۔ جیسے اُس کی ذات بیحد و بے پایاں اور بے کم و بے کیف ہے۔ (۱) اُس کی ذات کے بے پایاں وغیرہ ہونے کی تو دلیل یہ ہے کہ اگر وہ کسی حد کے قابو میں آجائے یا کم و کیف اُس کا احاطہ کرے تو خداوند کریم خدا کا ہے کو ہوا اور وہ حد اور وہ کم و کیف ہی خدا ٹھیرے۔ اور اُس کے کمالات کے بیحد و بے پایاں اور بے کم و کیف ہونے کے جُدی جُدی کے بھی اور مجموعہ کے بھی (قطع نظر اس کے کہ اور کسی چیز کا کیا مقدور کہ خدا کے اوصاف کو قابو میں لے آئے ورنہ پھر وہ خدا کے کمالات ہی کیا ہوئے)۔ (۲) ایک یہ بھی وجہ ہے کہ ہم بنی آدم وغیرہ میں دیکھتے ہیں کہ تناسب اعضا کے لئے (جو خوبی جملہ لوازم حسن و جمال بدن کی ہے) یہ ضرور ہے کہ جیسا بدن ہو ویسے ہی اعضا ہونے چاہئیں۔ ایسے ہی خوبی روح کے لئے تناسب کمالات (یعنی اُن کمالات کا ہونا چاہئے جو اس روح کے مناسب ہیں) اور وہ بھی پورے پورے اگر انسان کی روح میں بعضے کمالات انسانی نہ ہوں یا ہوں تو پورے پورے نہ ہوں تو اُس کو کوئی خوبی نہیں سمجھتا۔ اسی لئے علم حلم سخاوت مروت شجاعت وغیرہ کی سب تعریفیں کرتے ہیں اور اگر کوئی شخص مثلاً اخلاق میں مثل کتے کے اور جہل میں مثل گدھے کے ہو تو اُس کو گدھا اور کتا ہی کہیں گے۔ جب یہ بات قرار پائی تو ذات بیحد و بے پایان کے مناسب کمالات بھی بیحد و بے پایان ہی ہونے چاہئیں ورنہ نعوذ باللہ خداوند کریم کچھ قابلِ تعریف نہ ہوگا۔ مگر بلحاظ اس کے کہ ہمارے کمالاتِ ذاتی مثل بینائی و شنوائی وغیرہ کے ہمارے پیدا کئے ہوئے نہیں۔ اُس کے کمالات اور صفات کو بھی ہم یوں ہی کہتے ہیں کہ اُس کے پیدا کئے ہوئے نہیں۔ ورنہ قطع نظر اسکے (کہ درصورت مخلوق ہونے اُن کمالات کے خداوند کریم کا جاہل ہونا اور اندھا ہونا مثلاً پہلے پیدا کرنے علم اور بصر کے لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ یہ عیب ہیں اور عیب کا ذاتِ خداوندی کے پاس تک بھی پھٹکنا ممکن نہیں) یہ بات یوں بھی تو مقتضائے تقریر سابق غلط ہے۔ کیونکہ ثابت ہو چکا ہے کہ خالق میں

اُس بات کا ہونا ضرور چاہئے جس کو پیدا کرتا ہے۔ سو اگر کمالاتِ خداوندی کو کوئی احمق مخلوق ہی بتائے تب بھی پہلے سے اُس میں یہ کمالات ہوں گے۔ ہمارا مطلب بہر طور ثابت ہو گیا۔

صفاتِ الٰہیہ کے متعلق خدشات

یہاں اگرچہ چند خدشے بہت مشکل پیش آئے خدا ہی حل کرے تو حل ہوں۔ بہرحال بنامِ خدا اُن کو لکھتا ہوں اور منتظر ہوں کہ اُن کا جواب یا جو کچھ حقیقت الامر ہو منکشف ہو جائے اور خداوندِ کریم اس مشکل سے نجات دے اور سیدھی راہ بتلائے۔ (۱) خدشہ اول تو یہ ہے کہ کمالاتِ خداوندی اگر مخلوق خدا نہ ہوں گے تو خود بے کسی کے موجود کئے موجود ہوں گے۔ اس صورت میں لازم ہے کہ اُن کو بھی خدا کہیں۔ کیونکہ خدا کے یہی معنی ہیں کہ خود موجود ہو۔ اور جب کمالاتِ خداوندی جو بے انتہا ہیں خدا ٹھیرے تو بے انتہا ہی خدا بھی ہوئے اس صورت میں توحید کا پتا نہ رہے گا۔ حالانکہ بڑی دھوم دھام سے پہلے توحید ہی کو ثابت کیا ہے۔

(۲) خدشہ دوسرا یہ ہے کہ تقریرِ سابق سے کچھ ایسا مفہوم ہوتا ہے کہ خداوندِ کریم تمام عالم کو محیط ہے تو اوّل تو یہی سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ محیط ہونے کے تو بظاہر یہ معنی ہیں کہ خداوندِ کریم عالم کا ظرف ہو اور عالم اُس کے اندر رہو۔ اور یہ کیونکر ہو سکتا ہے۔ ظرف مظروف ہونا اجسام کا کام ہے اور خداوندِ کریم جسم ہونے سے منزہ ہے۔ پھر اُس پر اگر محیط ہے تو کیا وجہ ہے کہ دیکھنا اُس کا کچھ محال نہیں چنانچہ ابھی ثابت ہوا ہے اور سب کو چاروں طرف سے محیط بھی ہے۔ اور پھر نظر نہیں آتا۔ ایسی صورت میں تو یہ لازم تھا کہ جب آنکھ اُٹھا کر دیکھا کرتے خدا کو دیکھ لیا کرتے۔ (۳) تیسرا خدشہ یہ ہے کہ جب کمالات اور صفاتِ خداوندی مخلوق نہ ہوئے اور اُن کا وجود ہمیشہ ہمیشہ سے ہوا تو لازم آئے گا کہ پیدا کرنا اور رزق دینا اور رحم فرمانا اور بولنا وغیرہ یہ سب ہمیشہ سے ہوں اور یہ ہرگز سمجھ میں نہیں آتا۔ کیونکہ پیدا کرنے یا رحم فرمانے وغیرہ کے واسطے تو ضرور ہے کہ ایک پیدا کرنے والا اور رحم کرنے والا وغیرہ ہو۔ دوسرا وہ ہو کہ جس کو پیدا کیا اور جس پر رحم فرمایا۔ سو اگر پیدا کرنا اور رحم کرنا وغیرہ قدیمی ہوتے تو جو ہم اُس کے پیدا کئے ہوئے اور موردِ لطف و رحم ہیں ہم بھی قدیم سے ہوتے۔

اِن سب باتوں میں سے کلام خداوندی اگر قدیمی ہو تو (ماسوا اس کے کہ جن سے کلام کیا اُن کو قدیمی ہونا چاہئے اور یہ محال ہے۔ کیونکہ خدا کے سوا کوئی چیز بھی ہو سب مخلوق ہیں اور مخلوق کے لئے ضرور ہے کہ خالق سے پیچھے ہو)۔ ایک بڑی دشواری یہ پیش آئے گی کہ کلام تو ایسی چیز ہے کہ اِدھر اُس سے فارغ ہوئے اُدھر معدوم ہو گیا۔ بلکہ جو جزو اس کا موجود ہوتا جاتا ہے معاً معدوم ہوتا جاتا ہے۔ اور معدوم ہو جانا مخلوقات کی شان سے ہے جب وہ مخلوق ہی نہیں تو یہ بات کیونکر بنے گی۔ (۴) چوتھا خدشہ یہ ہے کہ مخلوقات میں ہم دیکھتے ہیں کہ بعضی بُری صفتیں بھی ہیں بلکہ اکثر بُری ہی ہیں یعنی وہ شانِ خداوندی کے لائق نہیں اور وہ بھی

مثل اچھے اوصاف کے اصلی اور ذاتی نہیں ان کی اصل سے زیادہ ہیں تو وہ بھی مثل تقریر سابق کے خدا ہی کے گھر سے ملے ہوں گے۔ اور خدا میں یہی ہونے چاہئیں اور یہ کیونکر ہو سکے کہ خدا میں بُرائیاں ہوں۔

ان چاروں خدشوں نے بہت گھبرایا دل نادان جب بہت چکرایا تو بجز اس کے اور کچھ نہ سوجھی کہ خداوند حقیقی سے التجا کی کہ الٰہی تو سب نیک بد کی دعا قبول فرماتا ہے اور ہر اچھے بُرے کی حاجت بر لاتا ہے ان مضامین باریک میں میری موٹی عقل کام نہیں کرتی جب تک دوربین فیض ربّانی میری آنکھ سے نہ لگے ان باتوں کی حقیقت مجکو معلوم نہ ہوگی۔

مجمل جواب | سو قربان جایئے اپنے خدا بے نیاز کے کہ مجھ سے ناکارہ کی دعا قبول فرمائی جو خود بخود قلم اُٹھانے کی جی میں آئی اور دل میں یہ سمائی کہ منشا ان خدشوں کا فقط اتنی ہی بات ہے کہ خدا کی ذات کو اپنی ذات پر اور خدا کی صفات کو اپنی صفات پر قیاس کر لیا ہے اور یہ سخت نادانی کی بات ہے۔ ہر جگہ مخلوق کو بھی مخلوق پر قیاس نہیں کر سکتے خدا تو درکنار۔ پیشاب کو پیشاب پر بدبو وغیرہ میں قیاس کر سکتے ہیں پر گلاب کو پیشاب پر قیاس نہیں کر سکتے۔ مُردہ کو مردہ پر بے حس و حرکت پڑے رہنے میں قیاس کر سکتے ہیں پر زندہ کو مردہ پر قیاس نہیں کر سکتے۔ اندھیرے کو اندھیرے پر رنگ و روپ و شکل و صورت کے نہ معلوم ہونے میں قیاس کر سکتے ہیں پر نور کو اندھیرے پر اس امر میں قیاس نہیں کر سکتے۔ دیوانے کو دیوانے پر حرکاتِ بیہودہ میں قیاس کر سکتے ہیں پر عاقل کو دیوانے پر قیاس نہیں کر سکتے۔

الغرض کہاں تک گناؤں۔ عقل چاہیئے ایسی مثالوں سے عالم بھرا ہوا ہے قیاس وہاں جاری ہوتا ہے جہاں کسی طرح کی مشابہت ہو۔ مخلوقات کو خدائے بے مثل سے کچھ مشابہت نہیں اگر وجود علم حیات وغیرہ میں کچھ مشابہت ہے بھی تو وہ برائے نام ہے حقیقت میں اس سے بھی کم ہے کہ جو دن کو زمین کی روشنی سے اور چمک کو آفتاب کی روشنی کے ساتھ ایک مشابہت ہے سو وہ بھی سب جانتے ہیں کہ آفتاب ہی کا پرتوہ ہے ورنہ اصل میں زمین کو آفتاب سے اتنی بھی مناسبت نہیں اور دھوپ کے سبب جو ایک مشابہت حاصل ہوتی ہے سو کہنے ہی کو ہے ورنہ زمین کی چمک کہاں اور آفتاب کا نور کہاں۔

چونکہ آفتاب سے اور عالم کا منور ہونا۔ خداوند کریم سے اور موجودات کے موجود ہونے پر فی الجملہ مطابق ہے اور ایک مثال عمدہ ہے تو ہم یوں کہتے ہیں کہ جیسے اشیاء منورہ میں آفتاب کا کوئی ثانی نہیں ایسے ہی موجودات میں خدا کا کوئی ثانی نہیں۔ اور اسی مثال کے وسیلہ سے ہم کو یہ بھی معلوم ہوا کہ جیسے آفتاب کا نور تو اندھیرے کو کھود دیتا ہے اور ستاروں کے نور کو محو کر دیتا ہے یہاں تک کہ اُس کے سامنے (باوجود موجود ہونے کے) ان کو نظر نہیں آتے پر اور ایسی کوئی چیز نہیں جو آفتاب کے نور کو محو کر دے یا مثل اندھیرے کے

نیست و نابود کر دے۔ ایسے ہی خداوند کریم کے وجود کے سامنے کسی کا وجود کچھ ہستی نہیں رکھتا وہ اگر تجلی فرمائے تو سب موجودات موجود رہیں اور پھر محو ہو جائیں اور ایسے ہی وہ عدم کو مٹا دیتا ہے پر اُس کا کوئی محو کر دینے والا یا مٹا دینے والا نہیں۔

فائدہ (نور ماحی ظلمت ہے) | باقی اگر کسی کے دل میں یہ شبہ گذرے کہ اندھیرا بھی تو چاندنے کو مٹا دیتا ہے ایسا ہی عدم بھی وجود کو مٹا دیتا ہے۔ تو یہ شبہ بسبب کم فہمی کے پیدا ہوتا ہے۔ مٹا دینے کے تو یہ معنی ہیں کہ ایک چیز اپنی جگہ قائم رہے۔ پھر دوسری چیز اُس کو کھو دے اور معدوم کر دے نہ یہ کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ چلی جائے سو اندھیرا اگر کسی مکان میں ہو اور وہاں دیا سلائی سے مثلاً آگ روشن کر لیجئے تو وہ اندھیرا وہیں کا وہیں معدوم ہو جاتا ہے اِدھر اُدھر کہیں نہیں چلا جاتا۔ البتہ جب چراغ وغیرہ کو ایک مکان سے اُٹھا لیجئے تو چاندنا دوسری جگہ چلا جاتا ہے یا چراغ گل کر دیجئے تو نیچے سے اندھیرا نکل آتا ہے۔ پر ایسا نہیں ہوتا کہ چاندنا وہیں کا وہیں رہے یعنی چراغ وغیرہ روشن رہے اور پھر اندھیرا آ دبائے۔ اور راز اس کی یہ ہے کہ چاندنا ایک شئی موجود ہے اور اندھیرا نور کے نہ ہونے کو کہتے ہیں چنانچہ ظاہر ہے۔ القصہ جیسے خداوند کریم کا کوئی مماثل بھی نہیں ایسا ہی اُس کا کوئی مقابل بھی نہیں اس لئے نہ بالکل خدا کو کسی دوسرے پر یا کسی دوسرے کو خدا پر کسی بات میں قیاس کر سکتے ہیں نہ ایسے قیاس سے انکار کر سکتے ہیں کہ جس کی وجہ سے مخلوقات اور مخلوقات کے کمالات کا خداوند کریم اور خداوند کریم کے کمالات کا پرتو ہونا بھی غلط ہو جائے نہیں تو مخلوقات نہ رہیں گے بلکہ خدا کے مقابل دوسرے اور خدا ہو جائیں گے۔ ہاں مخلوقات کو اپنے خالق سے اور اُنکے اوصاف کو اُسکے اوصاف سے ایک بعید سی مناسبت ہے چنانچہ مثال سابق سے واضح ہو چکا۔

خدشات اربعہ کا مشرح رد | اب لازم یہ ہے کہ شرح اس اجمال کی (ایسی طرح کہ جس سے جوابات خدشات مذکورہ کے بتفصیل و ترتیب معلوم ہو جائیں) بیان کرنی چاہیے۔

مشفق من! (۱) اول تو ہمارے تمہارے اوصاف کا وجود ہمارے تمہارے وجود کے سوا نہیں ورنہ وہ ہمارے اوصاف کیوں کہلاتے بلکہ مثل اور اشیاء کے وہ بھی ایک جدی چیز تھے جیسا در و دیوار کو ہم سے کچھ علاقہ نہیں۔ ایسا ہی اُن کو بھی ہم سے کچھ علاقہ نہ ہوتا بلکہ ایک وجود سب کو گھیرے ہوئے ہے ایسے ہی صفاتِ خداوندی کو سمجھنا چاہیئے گو بے انتہا ہوں۔ پر ایک وجود سب کو گھیرے ہوئے ہے۔

ہاں اتنا فرق ہے کہ ہم تم میں تو ہماری ذات ہمارے اوصاف کو لئے ہوئے اور گھیرے ہوئے ہے اور اسی لئے کہا کرتے ہیں "فلانے شخص میں یہ وصف ہے" اور یوں نہیں کہا کرتے کہ "فلانے وصف میں وہ شخص ہے" اور اِن سب کو وجود محیط ہے چنانچہ کہا کرتے ہیں کہ "فلانا شخص یا فلانی بات وجود میں آئی اور یوں نہیں کہا کرتے

[۱] یعنی ذات اور ہے اور وجود اور۔ اور صفات اور۔ پھر وجود ذات کو گھیرے ہوئے ہے اور ذات صفات کو اور خداوندی بارگاہ میں ۴

کہ وجود فلاں شخص یا فلانی بات میں آیا"۔

اور خداوند کریم کی ذات بابرکات اُس کے اوصاف کو محیط ہے پر اُس کی ذات کو کوئی اَور وجود خارج محیط نہیں بلکہ وہ خود وجود کی اصل ہے۔ اسی کا وجود اَوروں کو محیط ہے۔ جیسے آفتاب کو کسی کا نور نہیں پہنچتا بلکہ اُس میں سے نور نکلتا ہے اور اَوروں کو پہنچتا ہے۔ حاصل یہ کہ خداؤں کا متعدد ہونا بیشک محال ہے پر خداؤں کے متعدد ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ہر کوئی اپنا جدا وجود رکھتا ہو سو یہ بات صفاتِ خداوندی میں (اگرچہ وہ مثل ذاتِ خداوندی کے قدیمی ہوں) ہرگز نہیں اُن سب کا ایک ہی وجود ہے۔ (۲) یا یوں کہئے کہ بسا اوقات ذات ایک ہی ہوتی ہے پر بلحاظ اشیاء متعددہ کے اُس کے ہزاروں لقب ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک آدمی کسی کا باپ اور کسی کا بھائی اور کسی کا خاوند اور کسی کا چچا کسی کا بھتیجا کہلاتا ہے اور پھر بھی اُس کے ایک ہونے میں فرق نہیں آتا۔ ایک کا ایک ہی رہتا ہے۔ ایک کے بہت نہیں ہو جاتے۔ جب مخلوقات میں باوجود کثافت کے یہ بات ہے تو خداوند کریم جو بدرجۂ اتم لطیف ہے اس میں کیونکر یہ بات جائز نہ ہو۔ کیونکہ کثیف چیزوں میں بہ نسبت لطیف کے تعدد اور مغائرت زیادہ ہوتی ہے ظاہر ہے کہ ہاتھ اَور چیز ہے اور پاؤں اَور چیز ہے کان اَور چیز ہے، ناک اَور چیز ہے بااینہمہ روح وہی ایک ہے۔ چنانچہ عقل والے سب جانتے ہیں۔ اور دیوانوں سے کلام نہیں۔ وجہ اس کی بجز اس کے اَور کچھ نہیں کہ جسم کثیف ہے اور روح لطیف ہے۔

حاصل اس تقریر کا یہ نکلا کہ وہی ایک ذاتِ خداوندی ہے کہ کسی وجہ سے وہ خالق ہے اور کسی وجہ سے وہ رازق ہے (علیٰ ہذا القیاس) غرض خدا کی ذات وصفات بندوں کی سی ذات وصفات نہیں۔

(۳) یا یوں سمجھئے کہ آفتاب وقت طلوع کے بڑا نظر آتا ہے۔ اور سرخ مثل انگارے کے اور بے شعاع معلوم ہوتا ہے اور جب بلند ہوتا ہے تب سفید اور چھوٹا اور باشعاع ہو جاتا ہے اور پھر قریب غروب کے زرد بنجاتا ہے۔ ان سب صورتوں میں یوں ہی کہتے ہیں کہ آفتاب کو دیکھا۔

الحاصل جیسے آفتاب باوجودیکہ سب بالیقین جانتے ہیں کہ اُس کا کوئی رنگ متعین ہے اور پھر مختلف رنگوں میں جلوہ گر ہوتا ہے اور طرح طرح سے تجلی کرتا ہے ایسے ہی خداوند کریم بھی ایک ذاتِ واحد ہی ہو کہ اُس میں اصلاً تعدد نہ ہو۔ پر تجلیاتِ متعددہ رکھتا ہو اور اُن تجلیات سے کام صفات کا نکلتا ہو۔ اس تقریر کا حاصل یہ ہوگا کہ تجلیات مختلفہ کے باعث ہم تم میں صفات اور کمالات مختلف پیدا ہو گئے ہیں۔ ورنہ حقیقت میں ایک ہی ذات کا فیض ہے۔ اور ایک چیز کی متعدد تجلیوں اور مختلف فیض رسانی کی واضح مثال یہ ہے کہ شمع کو ایسی لالٹین میں روشن کیجئے کہ جس کے چاروں آئینے مختلف رنگ کے ہوں۔ پھر ہر طرف سے جدی نظر ڈالئے تو بیشک شمع ہر طرف میں ایک جدے ڈھب سے جلوہ گر نظر آئے گی۔ اور چاندنا بھی جو اُس کا فیض ہے ہر طرف میں جدی ہی طرح کا ہوگا۔

صفاتِ ایزدی لاعین لاغیر ہیں

(یعنی نہ بعینہ خدا ہی ہیں نہ بالکل خدا سے مختلف)

اس مثال سے ایک عمدہ بات نکل آئی وہ یہ ہے کہ صفات باری تعالیٰ ذاتِ باری تعالیٰ سے ایسی نسبت رکھتے ہیں کہ نہ اُن کو عین ذات کہہ سکیں نہ غیر ذات" اس لئے کہ شمع جو سبز یا سرخ وغیرہ آئینوں میں نظر آتی ہے تو بیشک اُس رنگ پر نہیں ہوتی جو اُس کا رنگ اصلی ہے بلکہ اُس کا رنگ سُرخی مائل یا سبزی مائل ہوتا ہے تو اس وجہ سے عین کہنے کی جرأت نہیں ہو سکتی اور چونکہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ آئینہ میں جو شمع ہے وہی نظر آتی ہے اور وہ بدستور بر حالِ خود ہے کچھ آئینہ کا رنگ کٹ کر شمع سے لاحق نہیں ہو گیا اور یہ بھی نہیں ہوا کہ وہ پردہ میں ہو گئی ہے اور دوسری کوئی اَور شمع کسی اَور نے روشن کر دی ہے اور وہ نظر نہیں آتی - اسی لئے اُس کو غیر نہیں کہا جاتا۔ اگر اس مثال میں کسی کو یہ شبہ ہو کہ شمع جو سُرخ آئینہ میں ہے گو اپنے رنگ اصلی کی نسبت فی الجملہ سُرخ نظر آتی ہے تو وہ فقط ایک خیال ہی خیال ہے - ورنہ حقیقت میں تو شمع اپنے رنگ پر ہے ہاں آئینہ سُرخ البتہ ہے اور صفات کی مثال تو پوری جب ہوتی کہ یہ سُرخ رنگ جو نظر آتا ہے حقیقت میں شمع ہی میں پیدا ہو جاتا جیسے صفات کہ حقیقت میں ذات کے ساتھ لگے ہوئے ہوتے ہیں۔

تو جواب اس کا اول تو یہ ہے کہ سُرخ یا سبز چیز اُس کو کہتے ہیں کہ سُرخ یا سبز معلوم ہو۔ اور اگر ہم تسلیم کریں کہ شمع کا رنگ (جو سُرخ آئینہ وغیرہ میں نظر آتا ہے) ایک خیال ہی خیال ہے اُس کا کچھ وجود نہیں تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایسا وجود نہیں جیسا شمع کے اصلی رنگ کا سو اس کے ہم بھی قائل نہیں اور یہ معنی تو نہیں کہ کسی طرح کا بھی وجود نہیں کیونکہ معلوم ہونا (مثل بیٹھنے کھڑے ہونے وغیرہ کے) بے وجود کے نہیں ہو سکتا۔ کسی طرح کا وجود سہی اصلی ہو یا خیالی۔ اگر کسی آدمی کا وجود اصلی ہو گا تو اُس کا بیٹھنا اُٹھنا بھی اصلی ہو گا۔ اگر خیالی ہو گا تو بیٹھنا اُٹھنا بھی خیالی ہو گا۔

علیٰ ہذا القیاس صفاتِ خداوندی کو سمجھو کہ اُن[1] کا وجود بھی مثل ذاتِ خداوندی کے اصلی نہیں خیالی سہی پر درگاہِ خداوندی کا خیالی وجود بھی ہمارے تمہارے اصلی وجود سے ہزاروں درجے اصلی ہو گا۔

تفہیم کے لئے دو مثالیں معروض ہیں بغور لحاظ کیجئے گا (۱) اول تو یہ کہ اگر کوئی شخص کمتر سے کمتر ملازمان بادشاہی میں سے بادشاہ کو مع ملازموں کے خواب میں دیکھے تو وہ خواب کا بادشاہ گو بادشاہ ہے پر اس ملازم کا ایک خیال ہے اس خیال کا وجود خیال والے کے وجود کو نہیں پہنچتا۔ (۲) دوسرے یہ کہ لاکھ کو دو لاکھ سے وہ نسبت ہے کہ جو ایک کو دو سے ہے۔ سو اس مثال میں اگرچہ لاکھ ایک کے مقابلہ میں ہے۔ (یعنی بادشاہ ۱۲) پر ہزاروں درجہ اس سے

[1] الحاصل عین کہہ سکتے ہیں نہ غیر ۱۲ [2] یعنی فرض کرو کہ صفاتِ خداوندی کا وجود خیالی ہے اور ایسا اصل نہیں جیسا کہ ذاتِ خداوندی کا ۱۲ +

بڑھا ہوا ہے بلکہ اس دو سے بھی جو کہ دو لاکھ کے ہم پلہ ہے۔ الحاصل صفاتِ خداوندی (مثالِ مرقومہ بالا ہیں) اگرچہ شمع کے خیالی رنگ کے مقابلہ میں ہے پر اس کے اصلی رنگ کے وجود سے ان کا وجود ہزاروں درجے زیادہ ہے (۳) معہذا اگر کسی کو بسبب کج فہمی کے صفاتِ خداوندی کا (مثالِ مرقومہ بالا پر) مطابق کرنا دشوار ہو اور وہ خلجان جس کے رفع کے لئے ہم نے اتنا کلام کو دراز کیا ہے باقی رہے۔ تو دوسری مثال (جس سے صفاتِ خداوندی کا بہ نسبت ذاتِ خداوندی کے نہ عین ہونا اور نہ غیر ہونا روشن ہو جائے) پیش کرتا ہوں۔

آفتاب کو علم ہیئت والے یوں کہتے ہیں کہ ایک کرہ یعنی گولہ ہے حالانکہ ایک دائرہ یعنی چکی کا سا پاٹ نظر آتا ہے۔ اب میں کہتا ہوں کہ علم والوں کی بات تو "باون تولہ پاؤ رتی کی" ہوتی ہے۔ جاہلوں کو لازم ہے کہ اس کو تسلیم ہی کریں پس (درصورت تسلیم کرنے اس بات کے کہ آفتاب گولہ کی شکل ہے) اس شکل کو جو ہم کو نظر آتی ہے (یعنی دائرہ مسطح) نہ عین آفتاب کہہ سکتے ہیں اور نہ غیر آفتاب۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ اب بس کیجئے کہ بات دور جا پڑی اور مقصد یعنی جواب خدشہ اول کا بھی بخوبی حاصل ہو گیا اور اگر کوئی اب بھی نہ سمجھے تو اسے خدا سمجھے۔ مگر اتنی بات یاد رہے کہ جواب کی کل تین تقریریں ہوئیں جن کا ماحصل ظاہر میں ایک دوسرے کے کچھ معارض معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ تقریر اول سے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ صفات اور ہیں اور ذات اور ہے اور تقریر اوسط سے یوں واضح ہوتا ہے کہ ذات ہی صفات کا کام دیتی ہے (یعنی صفات عین ذات ہیں) اور تقریر اخیر سے کچھ ایسا ثابت ہوتا ہے کہ صفات کو نہ عین ذات کہہ سکتے ہیں نہ غیر ذات۔ مگر حقیقت میں کچھ تعارض نہیں۔ مرجع تقریر اول و اخیر کا بھی تقریر اوسط ہی کی طرف ہے۔ ذکی الطبع آپ سمجھ لیں گے۔ میرے بیان کی کچھ حاجت نہیں۔ مقصد اصلی ہاتھ سے چھوٹا جاتا ہے ورنہ میں ہی بیان کرتا۔ علاوہ اس کے اس بات کی کچھ ضرورت بھی نہیں کیونکہ اگر کسی کو تقریراتِ مذکورہ میں تعارض ہی معلوم ہووے تو اس کو اختیار ہے ان میں سے جو پسند آئے اپنا اعتقاد جمالے۔

خدشۂ دوم کا جواب اب لازم یہ ہے کہ دوسرے خدشہ کا بھی حتی المقدور روگ مٹائیے۔

جنابِ من! ذرا کان ادھر کو لگائیے اور سنئے کہ یہ کم فہم کیا عرض کرتا ہے۔ دوسرے خدشہ میں بھی وہی بات ہے کہ خداوند کریم کی موجودات کے احاطہ کرنے کو اجسام کے احاطہ پر قیاس کر لیا ہے۔ جیسا کہ خدشۂ اول میں صفاتِ باری تعالیٰ کو صفاتِ مخلوقات پر قیاس کر لیا ہے سو بندہ پہلے ہی عرض کر چکا ہے کہ یہ قیاس غلط ہے۔ قیاس کے لئے ہم جنسی چاہئے اور یہاں زمین آسمان سے بھی زیادہ فرق ہے۔ کہاں خدائے تعالیٰ اور کہاں مخلوقات۔ مگر اب مناسب ہے کہ اس بات کو کھول کر بیان کروں۔

جنابِ من! محیط ہونے کے یہی معنی نہیں کہ ایک جسم کسی دوسرے جسم کو محیط ہو۔ بلکہ احاطہ بہت قسم

کا ہوتا ہے۔ ایک تو احاطہ جسم کا جسم کو اور اُس کے رنگ وغیرہ عوارض۔ دوسرے احاطہ کرنا سطح کا جسم وغیرہ کو۔ تیسرا احاطہ کرنا خط کا سطح کو۔ چوتھا احاطہ کرنا مکان کا جسم وغیرہ کو۔ پانچواں احاطہ کرنا زمانہ کا اجسام وحرکات وسکنات وغیرہ کو۔ چھٹے احاطہ کرنا روح کا جسم کو۔ ساتویں احاطہ کرنا وجود کا شے وغیرہ موجود کو۔ آٹھویں احاطہ کرنا قدرت کا (اُن اشیاء کو جن پر قدرت ہوتی ہے) چنانچہ بولا کرتے ہیں کہ "فلانی چیز میری قدرت میں ہے اور فلانی چیز میری قدرت سے باہر ہے" سو اس بات سے عاقلوں کے نزدیک بجز احاطہ کے اور کیا معنی سمجھ میں آتے ہیں۔ نویں احاطہ کرنا عقل کا معلومات کو۔ سب بولتے ہیں کہ "یہ بات عقل میں آتی ہے"۔ "یہ نہیں آتی"۔ اور عقل کے احاطہ کی میں شرح کرتا پر کیا کروں کہ جگہ تنگ ہے اور وقت بھی تنگ۔ اصل مطلب میں بہت دیر ہوئی کہ ہاتھ سے چھوٹ گیا ناچار اتنے ہی پر اکتفا کرتا ہوں۔ دسویں احاطہ کرنا امکان کا اشیاء ممکنہ کو۔ سب کہا کرتے ہیں کہ یہ بات امکان میں ہے۔ یہ امکان سے خارج ہے۔ باقی اور بھی اقسام احاطہ کے نظر آتے ہیں۔ مگر منصف فہیم کی فہمائش کے لئے یہ بھی بہت ہیں۔

اب سُنئے کہ جب مخلوقاتِ خداوندی میں اس قسم کے احاطے پائے جاتے ہیں کہ احاطہ جسمانی اُن سے کوئی نسبت نہیں رکھتا تو اگر خداوند خالق کا احاطہ بھی ماسوا احاطہ جسمانی کے ہو تو کیا محال ہے۔ بلکہ اُس کا احاطہ تو ایسا ہونا چاہیئے کہ عقل کے احاطہ سے خارج ہو یعنی عقل میں نہ آسکے کیونکہ ذات وصفاتِ خداوندی کے کُنہ کے سامنے پیراہنِ عقل بہت تنگ۔ یہ بھی اس کا بڑا کمال ہے کہ خدا کا ہونا دریافت کر لیا اور رہا کسی چیز کا معلوم ہو (بلکہ نظر آئے اور پھر اُس کی حقیقت منکشف نہ ہو)۔ اس کی ایسی مثال ہے کہ آنکھ سے آفتاب نظر آتا ہے۔ پر بسبب اُس کی تیزی اور شدتِ چمک کے آنکھ کو یہ تاب نہیں ہوتی جو اُس کی طرف ٹکٹکی باندھ سکے چہ جائیکہ اس کی حقیقت معلوم کر سکے ایسے ہی عقل بھی خدا کو معلوم تو کر لیتی ہے پر اُس کے انوار کے سامنے خیرہ ہوئی جاتی ہے ؎

دور بینانِ بارگاہِ الست ۔۔۔ غیر ازیں پے نبردہ اند کہ ہست

خدا کے محیط ہونے کے معنی

بہرحال احاطہ خداوندی سے اگر کچھ مناسبت رکھتا ہے تو چھٹا اور ساتواں احاطہ رکھتا ہے یعنی روح کا احاطہ ذی روح کو یا وجود کا احاطہ شے موجود کو۔ جیسے کہ روح تمام بدن کو گھیرے ہوئے ہوتی ہے کوئی جزو بدن اُس کے احاطہ سے خارج نہیں جس عضو کو جو کچھ اُس کے مناسب حکم کرتی ہے وہ اُس کو تسلیم کرتا ہے۔ جو کچھ بدن پر سر سے لیکر پاؤں تک اندر باہر گذرتی ہے سب کی اسکو خبر ہے۔ اس سے زیادہ تمام کائنات خداوند کریم کے مطیع اور اُس کے آگے حاضر ہے۔

یا جیسے وجود شے موجود کو تمام وکمال گھیرے ہوئے ہے کہ اُسی سے اُس کی ہستی اور نمود ہے

ایسے ہی بلکہ اس سے زیادہ خداوند کریم کی نسبت سمجھنا چاہیئے۔

اب یہاں غور کیجیے کہ احاطہ جسمانی یا مکانی یا سطحی یا خطی کی احاطہ روح اور وجود کے سامنے کیا حقیقت ہے نہ پانی پیالہ کا نہ بدن انگرکہ ہوا وغیرہ کا (جو جو اُس کو اجسام میں سے محیط ہاں) مطیع ہوتا ہے نہ پیالہ اور انگرکہ وغیرہ کو پانی اور بدن کی کچھ خبر ہوتی ہے (علیٰ ہذا القیاس) مکان کو سمجھئے۔ بلکہ احاطہ زمانی میں بھی یہ کمال نہیں۔ باوجودیکہ احاطہ زمانی کو احاطہ جسمانی اور مکانی اور سطحی اور خطی سے ہزاروں درجہ فوقیت ہے کیونکہ اُس کے ایک ایک پل تمام عالم کو محیط ہوتی ہے چہ جائیکہ سارا زمانہ بخلاف مکان وغیرہ کے کہ وہ سارا بھی سب کو محیط نہیں۔ القصہ جبکہ سوائے خالق کے اور موجودات میں بھی احاطہ پایا جاتا ہے تو لاجرم خدا میں بھی ہونا چاہیئے نہیں تو لازم آئے گا کہ خدا میں یہ کمال نہ ہو اور مخلوقات میں ہو اور جب خالق میں بھی ہو تو بیشک مخلوقات کو اُسی کا دیا ہوا ہو گا۔ کیونکہ خدائے تعالیٰ کے سوا کوئی اور تو خالق ہی نہیں۔ اس صورت میں لازم ہے کہ جیسے اُس کی ذات نرالی ہے۔ کسی میں ملتی نہیں (چنانچہ اوپر ثابت ہو چکا ہے) ویسا ہی اسکا احاطہ بھی نرالا ہونا چاہیئے۔ نہیں تو پھر تناسب ذات اور صفات کا (جو اوپر اُس کا ضروری ہونا ذاتِ خداوندی میں ثابت ہو چکا ہے) نہ رہے گا۔ اب بفضلہ تعالیٰ وہ خدشہ (جو بہ نسبت محیط ہونے ذاتِ خداوندی کے عالم کو) پیدا ہوتا تھا بیخ و بنیاد سے اُکھڑ گیا۔

رب العزت کیوں نظر نہیں آتا

پر یہ خلش کہ "اگر وہ محیط ہے تو باوجودیکہ قابلِ دیدار ہے پھر دیدار سے کون مانع ہے"؟ باقی رہی۔ مگر میں جانتا ہوں کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ خداوند کریم کا احاطہ احاطہ جسمانی نہیں تو یہ خلش (جو بر تقدیر احاطہ جسمانی کے پیدا ہوتے تھے اور اسی پر موقوف تھے) آپ رفع ہو گئی۔

پر مزید توضیح کے لئے اس قدر گوشگذار اہلِ انصاف ہے کہ درصورتیکہ (احاطہ خداوندی احاطہ جسمانی ہوتا) تب بھی لازم نہ تھا کہ ہر وقت نظر ہی آیا کرتا۔ آسمان چاروں طرف محیط ہے اور پھر جب ہی نظر آتا ہے کہ کسی چیز کی اوٹ نہ ہو۔ یعنی کوئی مکان یا پہاڑ، ابر وغیرہ بیچ میں حائل نہ ہوں۔ اگر آسمان بالکل ہمرنگ آفتاب ہو جائے تب بھی ضرور ہے کہ یہ موانع دیدار بیچ میں نہ ہوں۔ آنکھ کے سامنے اگر ایک انگشت کی چیز بلکہ اس سے بھی کم آجاتی ہے تو آنکھ کو اُس کے کام سے معطل کر دیتی ہے۔ اس جگہ عجب نہیں کہ کسی کو یہ خلجان پیش آئے کہ ہم نے مانا احاطہ خداوندی احاطہ جسمانی نہیں (پر بمقتضائے تقریر بالا) وہ احاطہ کچھ قریب قریب احاطہ وجودی اور احاطہ روحی کے ہو اور ان دونوں احاطوں میں تو کسی کے بیچ میں حائل ہو جانے کی گنجائش معلوم نہیں ہوتی۔ کیونکہ وجود میں اور شے موجود میں کچھ فاصلہ نہیں ایسے ہی روح میں اور بدن میں یہ قریب ہے کہ بیان نہیں ہو سکتا تو جب ہم نے یہ تسلیم کر لیا کہ خداوند

کریم بھی مثل روح اور وجود کے بلکہ اُس سے بھی زیادہ ہر شے سے قریب ہے۔ تو پھر کیا وجہ ہے کہ قابلِ دیدار بھی ہے اور نظر نہیں آتا بیچ میں کوئی شے حائل ہو سکتی تو یوں بھی احتمال ہوتا کہ کسی چیز کی اوٹ میں آ گیا ہوگا۔

سو وہ بات جو کہ اصل جواب ہے عوام کے سامنے بیان کرتے ہوئے ڈرتا ہوں کبھی موافق مثل مشہور نیکی برباد گنہ لازم" ہدایت کی جگہ الٹی گمراہی پھیلے پر یوں لازم ہے کہ کسی اور پہلو سے مطلب کو ادا کیجئے۔

(۱) مشفق من باوا قعی وجود اور شے موجود میں اور (علیٰ ہذا القیاس) روح میں اور بدن میں اس قدر قرب ہے کہ دوسرے جسم کو دخل نہیں ہو سکتا۔ پر دیکھنے بھالنے جاننے پہچاننے کے لئے تو اتنی بات سے کام نہیں چلتا۔ ورنہ ہم کو اپنی روح اور وجود اور اپنے اوصاف اور احوال بلکہ اپنے جسم کی طرف سے ایک لحظہ کو غفلت نہ ہوا کرتی۔ حالانکہ سب جانتے ہیں کہ خواب میں بلکہ بسا اوقات بیداری میں بھی بسبب اس کے کہ اور خیالات میں لگے رہتے ہیں اپنا خیال اور دھیان بھی نہیں رہتا۔ معہذا سب پر یہ کیفیت گذری ہوگی گذر جاتی ہے کہ کسی مشغلہ کے باعث بہت سے اُن واقعوں کی جو پیش نظر ہوتے ہیں اور بہت سی اُن آوازوں کی جو کان میں پڑتی ہیں خبر نہیں ہوتی۔ بلکہ بعضے بعضے طالب علموں کے تو یہ قصے سننے میں آئے ہیں کہ ہنگامِ مطالعہ کبھی اگر برات کا شور و غل بھی اُن کے سامنے کو گذر گیا ہے تو اُن کو خبر نہیں ہوئی۔

القصہ دیکھنے بھالنے جاننے پہچاننے کے لئے فراخ دلی اور توجہ خاطر ضرور ہے۔ سو در صورتیکہ آدمی کسی ایک چیز کی طرف متوجہ ہو تو اُس سے اُسی وقت دوسری چیز کی طرف توجہ ہونی محال نہیں تو ممکن بھی نہیں۔

سو انسان کا حال اس دار دنیا میں ظاہر ہے کہ اُس کو فراغ دلی کماحقہ میسر نہیں آتی آدمی کتنا ہی دنیا سے بے غرض ہو جائے پھر بھی خور و نوش کی ضرورت اور خواہش دل سے نہیں جاتی۔ جب تارک دنیا پر یہ حال ہے تو جن کے دل دنیا کی محبت سے لبریز ہیں (جیسے ہم) اُن کا کیا حال ہونا چاہئے۔ سو اس سے بھی کیا کم ہوگا کہ ماسوائے دنیا کے اور کی طرف توجہ کی گنجائش نہ ہو اس ہجوم خیالات میں اگر اللہ صاحب کا بھی خیال آ گیا تو ایسا ہوگا جیسے دفتر بن سیاہ پر نقش اللہ لکھئے ظاہر ہے کہ حرف سیاہ وصلی سیاہ پر کیا نمودار ہوگا۔ غرضکہ جیسے در و دیوار اس نظر کے لئے اوٹ ہیں ایسے ہی غیر کی محبت اور غیر کی طرف توجہ دل کی نظر کے لئے اوٹ ہیں بلکہ باقی حواس خمسہ دلی کے لئے بھی (جن کا اثبات او پر ہو چکا ہے) پردے اور حجاب ہیں۔ اور چونکہ حواس ظاہری کا کام توجہ دلی پر موقوف ہے تو محبتِ غیر اور توجہ الی الغیر اُن کے لئے حجاب ٹھیرے بلکہ در و دیوار سے بڑھکر۔ کیونکہ در و دیوار کے ہوتے اگر نظر آنا پرے کی چیز کا موقوف ہو جاتا ہے تو خیال تو موقوف نہیں ہو جاتا۔ اور جب ایک چیز کی محبت ہوتی ہے تو دوسری چیز کا خیال بھی نہیں آتا۔ مگر چونکہ باری تعالیٰ کسی مکان اور کسی جہت میں نہیں تو اُس کے واسطے حجاب فقط محبتِ غیر اور توجہ الی الغیر ہی ہوئی۔ در و دیوار اُس کے دیکھنے سے مانع نہیں ہو سکتے۔ جیسے کہ سامنے کی چھت کے دیکھنے سے در و دیوار مانع نہیں۔ پھر طرفہ یہ ہے کہ دنیا کو خدا سے اور خدا کو دنیا سے کوئی نسبت نہیں جو ایک کے خیال کو

دوسرے کا خیال لازم ہو۔ یا ایک کی محبت کو دوسرے کی محبت لازم ہو جیسے رستم کے تصور کو شجاعت کا تصور اور حاتم کے تصور کو سخاوت کا تصور لازم ہے۔ یا معشوق کی محبت کو اُس کے اقربا اور لباس اور کوچہ و بازار اور اُس کے شہر و دیار کی محبت لازم ہے۔ غرض خدا اور دنیا میں اجنبیت کلی ہے۔ پھر دنیا داروں سے خدا کا تصور جمانا تصور میں نہیں آتا۔ (۲) معہذا ہم دیکھتے ہیں کہ آفتاب کس قدر روشن ہے اور اُس کو اپنے دکھلائی دینے سے کسی سے انکار نہیں۔ پر اس پر بھی شپر اُس کے دیدار سے محروم اور اس دولتِ عام سے بے بہرہ ہے۔ وجہ اُس کی بجز اس کے اور کیا ہے کہ شپر کی آنکھ آفتاب پُر انوار کے دیکھنے کی لیاقت نہیں رکھتی۔ اُس کی ضعفِ بصارت اُس کی محرومی دیدار کا باعث ہے۔ ورنہ آفتاب کی روشنی اور اُس کی بے پردگی میں کوئی شبہ باقی نہیں۔

اب خیال فرمائیے کہ آفتاب کے روشنی کی تیزی اور صفائی اور کمال اور شپر کی بصارت کا ضعف اور اضمحلال (باوجود تمام شرائطِ ابصار کے) جب مانع رویت ہو تو خداوندِ ذو الجلال کا کمال و جلال اور صفائے جمال اگر بشر کی بینائی کے ساتھ وہی نسبت رکھتا ہو جو نسبت آفتاب کا نور شپر کی بصر کے ساتھ رکھتا ہے (بلکہ اس سے بھی زیادہ۔ اور اسی وجہ سے اُس کا نور بے پردہ نظر نہ آتا ہو) تو بجز اس کے اور کیا ہوگا کہ بشر کا نقصانِ بصر اور خدا کا کمال و جلال ثابت ہو جائے۔ سو یہ ایسی کونسی غلط بات ہے جس کے تسلیم سے کوئی خرابی لازم آئے۔ اگر یہی بات غلط ہوگی تو پھر کوئی بات صحیح نہیں۔ شپر کو آفتاب کے ساتھ ایک یہ تو نسبت ہے کہ اس کی بصارت اگر عرضی اور مستعار ہے تو آفتاب کا نور بھی عرضی اور مستعار ہے۔ کیونکہ خدا کا فیض ہے۔ ان دونوں میں یہ دونوں باتیں ایسی سمجھو جیسی آئینہ میں عکس نورِ آفتاب یا عکسِ نگاہ (کہ اُس سے منعکس ہو کر اور اشیا پر جا پڑتا ہے)۔ بالجملہ یہ دونوں خوبیاں ان دونوں میں عرضی اور مستعار ہیں خانہ زاد نہیں۔ اور ادھر دیکھئے تو یہ نسبت بھی نہیں خدا کے کمال اور جلال اور جمال کے لئے کوئی اور معدن اور مخزن اور منبع نہیں جو یوں کہئے (جیسے دھوپ) جو زمین کے حق میں خوبی ہے معدن اور مخزن و منبع آفتاب سے اس میں آجاتی ہے ایسے ہی خدا تعالیٰ میں کمال اور جلال اور جمال اُس معدن و مخزن و منبع میں سے آگیا ہے بلکہ اُس کی سب خوبیاں اور کمال اور اُس کا جلال و جمال اُس کا خانہ زاد ہے۔ اس صورت میں نگاہِ بشر کو (جو اُس کا کمال عرضی اور مستعار ہے خانہ زاد اور اصلی اور ذاتی نہیں) (کیونکہ اُس کے وجود کی فرع ہے اور اُس کا وجود کیا تمام کائنات کا وجود عطائے خدا ہے) خدا کے نورِ ذات اور جمال و جلال کے ساتھ کیا نسبت ہوگی۔ ادھر ترکیب بشری کی اضداد (یعنی اربعہ عناصر) سے مرکب ہونے سے اُس کا ضعف ترکیب نمایاں اور مختلف امراض اور احوال کے عارض ہونے سے اُس کی کمزوری ایسی ظاہر ہے کہ گو ہر مؤثر اُس کے حق میں مثل حاکم کے زبردست ہے اور وہ اُس کے سامنے مثل رعیت کے زیردست ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس ضعف و ناتوانی پر جو بات ہوگی وہ کمزور ہوگی۔ بصارت ہو یا سماعت ہو یا اور کچھ ہو۔

پھر خدا کے نور پاک کا ادراک جس سے بڑھکر کوئی نور نہیں۔ اس بصارت پر کیونکر متصور ہو سکتا ہے۔؟

ہاں اگر بنائے نور بشری ایسی مستحکم ہوتی کہ نہ بھوک پیاس سے کوئی رخنہ پڑتا نہ حرکات سے کچھ تزلزل آیا کرتا۔ غرض یہ تحلل (جس کے باعث بدل ما یتحلل) کی ضرورت ہوا کرتی ہے نہ ہوتا تو اُمید تھی کہ قوتِ باصرۂ بشری (بوجہ قوت) اُس کے ادراک سے قاصر نہ ہوتی۔ اور اس صورت میں یہ خدشہ کہ "خدا کے بیچ میں اور اُس کی مخلوقات کے بیچ میں کوئی حجاب بھی نہیں قوائے بشری اُس کے ادراک سے قاصر بھی نہیں۔ خداوند کریم بذاتِ خود قابلِ دیدار بھی ہے۔ پھر کیا باعث ہے جو وہ کسی کو نظر نہیں آتا۔" البتہ بجائے خود تھا۔

مگر اس صورت میں کہ خداوند ذو الجلال کے نورِ جمال کی تیزی ہی نظرِ بشری بلکہ سب کی نظر کی خیرگی کا باعث ہوئی ہو جس کے باعث سب کی آنکھوں کے سامنے اندھیرا چھا گیا اور جس کے باعث اور مخلوقات کے نورِ وجود کو ایسی طرح نمود ہوئی جیسے ستاروں کو رات کے وقت نمود ہوتی ہے۔ سو جیسے ستاروں کے انوار (موافق تحقیق علماءِ ہیئت) آفتاب سے مستفاد ہیں اور پھر آفتاب کے سامنے اُن کا ظہور متصور نہیں۔ ہاں جب دیکھنے والے کی آنکھوں سے آفتاب غائب ہو جائے تو پھر اُن کے نور کو دیکھو کس ظہور پر ہوتا ہے۔ ایسے ہی نورِ وجود مخلوقات کو نورِ وجود خداوند ذو الجلال کے سامنے کچھ نمود نہیں۔ ہاں اُس کی خوبی اور تیزی اجب باعثِ خیرگی ہو جاتی ہے اُس وقت وہ تیرگی (جو خیرگی کو لازم ہے) حجابِ ذات کبریائی ہو کر موجب جلوہ آرائی موجوداتِ باقیہ ہو گئی ہو اور اس وجہ سے باوجود ظہور خداوند ذو الجلال نظر آتا ہو تو دور از قیاس نہیں بلکہ عین مقتضائے قیاس ہے۔

ہاں اگر ترکیبِ بشری میں بعد مجاہدہ و ریاضت کے (جو ایک قسم کی مشق شدائد اور مشق سختی کہیے) صبر و تحمل کی عادت ایسی طرح پیدا ہو جائے جیسے ورزش کرنے والوں کو بعد مشق کے ہزار ہزار دو دو ہزار ڈنڈوں کی عادت ہو جاتی ہے اور اس وجہ سے نگاہِ بشری اُس صدمہ کی متحمل ہو سکے (جو وقت دیدار جمال خداوندی ایسی طرح متصور ہے جیسے شپر کو وقت مقابلہ آفتاب کے) تو کیا عجب ہے کہ تاب نظارۂ جمال خداوندی میسر ہو اور اُس خداوند ذو الجلال کو دیکھا کریں گو اس وقت موافق قیاس مذکور تمام مخلوقات آنکھوں سے ایسی طرح غائب ہو جائیں جیسے دن کو ستارے غائب ہو جاتے ہیں اگرچہ غروب نہیں ہوتے ؎

جب آنکھ نہ تھی تو ہم نے دیکھا سب کچھ　　جب آنکھ کھلی تو کچھ نہ دیکھا ہم نے

یا یوں کہیے کہ اُس روگ کو مٹا کر جو سرمایۂ ضعف و ناتوانی قوائے بشری ہے ترکیب وجود انسانی کو قوی اور مستحکم کر دیں تب بھی کیا عجب ہے کہ احاطۂ نورِ وجودِ خداوندی (جو تمام مخلوقات کی نسبت بدلائل ثابت ہو چکا ہے) آنکھوں سے ایسی طرح محسوس ہو جیسے احاطۂ نورِ آفتاب (جو دن کو تمام مبصرات کی نسبت ہوا کرتا ہے)۔ قوائے انسانی کی قوت بڑھ سکتی ہے سو ہر چند یہ احتمال (افزائش قوت قوائے بشری) ہنوز اہلِ ظاہر اور کم فہموں

کے نزدیک محلِ تامل ہوگا مگر ہم جب اس بات کو لحاظ کرتے ہیں کہ وہ اوصاف جو ایک طرف سے دوسری طرف منتقل ہوا کرتی ہیں اور ان میں ایک کو دوسرے سے استفادہ ہوا کرتا ہے جیسے (فرض کرو آگ سے حرارت پانی وغیرہ میں چلی جاتی ہے یا آفتاب سے نور آئینہ وغیرہ میں چلا جاتا ہے اور دوسری جانب "باوجودیکہ اُدھر سے فیض یکساں ہوتا ہے کسی کی تخصیص نہیں کسی سے بخل نہیں" پھر اس پر بھی یہ تفاوت ہے کہ آئینہ جیسا کامیاب ہے چوب و سنگ نہیں اور پھر اس تفاوت کی (ترقی میں دیکھو یا تنزل میں) کوئی حد نہیں ہے اگر ہے تو وہی ہے (جو آفتاب یا آگ کے نور اور حرارت کی حد ہے) تو اسی طرح سے وصفِ وجود و دیگر کمالاتِ وجود مثل بصارت و سماعت جو مخلوقات میں خدا کی طرف سے آئے ہیں مخلوقات میں ایک انداز واحد پر نہ ہوں گے کسی کا وجود مثل زمین آسمان و پہاڑ کے قوی ہوگا اور کسی کا وجود (جیسے اور مخلوقات کا مثل نباتات اور حیوانات کے) ضعیف ہوگا۔

چنانچہ خود تجربہ سے ظاہر ہے کہ آسمان بشرطِ وجود (جیسے یونانی حکیم اور سب مذہب والے اُس کے قائل ہیں) اور شمس و قمر اور کواکب اور کرۂ زمین اور کرۂ آب و ہوا و کرۂ آتش بدستور اُسی کیفیت سے ہیں جو دیکھتے سُنتے چلے آتے ہیں اور نباتات اور حیوانات میں کیا کیا تغیر اور فتور واقع ہوتا ہے اور کیسے جلد جلد بعد عدم موجود ہوتے رہتے ہیں

خداوندی اوصاف غیر محدود ہیں

علیٰ ہذا القیاس کمالاتِ وجودی اور قوائے حیات (جن کا مذکور در پیش ہے) کہیں قوی اور کہیں ضعیف ہوں گے مگر خدا کی طرف نظر اٹھاتے ہیں تو وجود اور ان اوصافِ وجودی کی کوئی حد نہیں پائی جہاں تک ہمارا خیال پرواز کر سکتا ہے۔ اُس کا وجود اور اُس کا ہر کمال اُس سے اوپر ہی نظر آتا ہے۔

وجود جنس عالی ہے

اور خیال کو بھی جانے دو عقل کب تجویز کر سکتی ہے کہ وہ خدا جس کا وجود سب کے وجود کی اصل ہے اور کسی کے وجود سے مستفاد اور مستعار نہیں اپنے وجود کی کوئی حد محدود رکھتا ہو۔ یہ بات اگر متصور ہے تو جب متصور ہے کہ وجود سے اوپر کوئی اور مفہوم اور مضمون ایسا عام اور شامل ہو جیسا وجود ارواح و اجسام و جمادات و نباتات و حیوانات کو شامل ہے۔ اور مفہوم حیوان انسان گھوڑے گدھے کتے وغیرہ کو عام اور شامل ہے۔ انسان ہمیں تمھیں انھیں اُنھیں سب کو عام اور شامل ہے۔ اگر یہی کیفیت (جو معروض ہوئی) کسی اور مفہوم کو بہ نسبت وجود اور کسی اور مفہوم کے حاصل ہو تو جیسا یوں کہہ سکتے ہیں کہ "انسان کا ایک خاص ٹکڑا مجھ میں ہے اور دوسرا خاص ٹکڑا تم میں" علیٰ ہذا القیاس حیات کا ایک خاص ٹکڑا انسان میں ہے اور دوسرا خاص ٹکڑا گھوڑے گدھے کتے وغیرہ میں ہے۔ ایسا ہی یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اُس مفہوم عام کا ایک خاص ٹکڑا تو وجود میں ہے اور دوسرا خاص ٹکڑا کسی دوسرے مفہوم میں ہے (جو وجود کا مفہوم بالا میں شریک و سہیم ہے)

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۳۰) اُس کے اوصاف غیر متناہی ہیں۔ وہ وجود کا مالک ہے۔ لہٰذا غیر متناہی وصفوں کو بھی غیر متناہی وجود دے سکتا ہے چنانچہ بینائی وغیرہ قوائے انسانیہ کی جو حد ہے خدا اُس سے زیادہ بھی دے سکتا ہے اور پھر چونکہ خدا غیر قابلوں کو قابل بنا سکتا ہے لہٰذا یہ احتمال بھی نہیں پیش کیا جا سکتا کہ بشر یا انسان سے زیادہ قوت کی برداشت نہیں ہے۔ الحاصل خدا کو طاقت ہے کہ وہ ہماری اس بینائی کو

اور اُس وقت یوں بیشک وجود کے لئے اس مفہوم مشترک میں سے ایک پارہ محدود ایسی طرح ہاتھ آتا جیسے ہمیں تمہیں انھیں اُنھیں انسان میں سے۔ اور انسان گھوڑے وغیرہ کو حیات میں سے اور زمین آسمان ہوا وغیرہ کو مثلاً وجود یا کسی اَور چیز میں سے۔ اور ظاہر ہے کہ کسی شئے کی تحدید اور تقطیع کے لئے جیسے یہ ضرور ہے کہ حد قطع سے باہر باہر چھوڑ کر اس حد کے جو کچھ اندر ہو اُسی کو ملحوظ رکھیں اور خارج از حد مذکور کو شئے محدود کے حساب سے معدوم سمجھیں جس سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ حد کے اندر اُس کا وجود ہے اور حد سے باہر اُس کا عدم ہے۔ ایسا ہی یہ بھی ضرور ہے کہ حد مذکور سے باہر کسی دوسرے کا وجود ہو اور اندر اُس کا عدم ہو تا کہ تقطیع اور تحدید صحیح ہو۔ مثلاً میری ایک حد ہے اور تمہاری ایک حد ہے میرے حد وجود میں میرا وجود ہے۔ اور اور تمہارا عدم اور تمہالے حد وجود میں تمہارا وجود ہے اور میرا عدم۔ مگر باوجود اس تحدید اور تقطیع کے انسانیت دونوں میں ایسی طرح شامل ہے جیسے مثلث کے اندر باہر کو سطح شامل ہے سو اگرچہ مثلث کا وجود خطوط ثلثہ کے حد کے اندر ہے اور باہر اُس کا عدم۔ مگر سطح دونوں جگہ موجود ہے۔

علیٰ ہذا القیاس انسان اور گھوڑے کے جدی جدی حد نہ سمجھے اور ایک میں دوسری کا عدم تصور فرمائیے۔ اور حیات کو دونوں جگہ موجود خیال فرمائیے۔ اسی طرح اگر وجود بھی کسی وجود میں محدود ہو تو جیسا اُس حد کے اندر وجود کا وجود اور باہر اُس کا عدم ہوگا ایسا ہی باہر کسی دوسرے کا وجود اور اندر اُس کا عدم ہوگا اور پھر (بدستور مذکور) دونوں حدوں میں کوئی امر مشترک ہوگا جو دونوں سے عام اور واسع ہوگا۔ ورنہ تحدید اور تقطیع وجود کے پھر کوئی صورت نہ ہوگی۔ اور بھی کچھ نہیں تو یہ تو ہوگا کہ یہاں تک وجود ہے اور وہاں وجود نہیں سو اس یہاں اور وہاں ہی کو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ کیا چیز ہے اگر امر مشترک ہے تو فبہا ورنہ یہاں وہاں کہنا (جس سے اشتراک ظرفیت کا ظاہر ہے) صاف غلط ہوگا۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ وجود سب مضمونوں اور مفہوموں کا خاتم ہے۔ اُس سے آگے کوئی ایسا مفہوم نہیں جو وجود اور غیر وجود کو شامل ہو اور دونوں کو عام ہو۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ (اس صورت میں سوا وجود کے) وجود کے پہلو میں کوئی دوسرا مفہوم ایسا نہیں جو وجود کے ساتھ ملکر اُس مضمونِ عام کے نیچے داخل ہو اگر ہے بھی تو وجود کے پہلو میں اور اُس کے برابر ایک عدم معلوم ہوتا ہے سو اُس کا حال کچھ نہ پوچھئے۔ اُس کے معنی تو یہی ہیں کہ کچھ نہیں ہوتا۔ اگر ایسے ہونے کا اعتبار ہوتا تو انسان کے مقابلہ اور پہلو میں گھوڑے گدھے وغیرہ کو کیوں ڈھونڈتے عدم انسان کو کافی سمجھتے۔ علیٰ ہذا القیاس عموم اور شمول مفہوم انسانی کے لئے میرے مقابل میں تمہیں کیوں ڈھونڈھتے میرا عدم کافی تھا۔ الغرض نہ وجود کے مقابلہ میں (یعنی اُس کے پہلو میں) کوئی مفہوم ہے اور نہ اُس کے اوپر کوئی مفہوم ہے۔ اس لئے نخواہ مخواہ یہی کہنا پڑا کہ وجود کوئی مضمون محدود اور

مقیّد نہیں بلکہ جس وجہ سے دیکھیئے اُس میں لاتناہی اور اطلاق ہی نکلتا ہے۔ ہاں جس قدر اور مفہوم مفہوم وجود کے نیچے ہیں اپنے ماتحت کی نسبت اگر غیر محدود اور مطلق ہیں تو اپنے مافوق کے اعتبار سے محدود اور مقیّد ہیں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ اس صورت میں اُسی بات کا اقرار لازم آئے گا کہ وجود اپنی ذات سے بجمیع الوجوہ غیر متناہی ہے سو جب وجود کا یہ حال ہوا اور مالک وجود اصل میں خدا ٹھیرا کیونکہ اُس کا وجود اصلی اور ذاتی اور خانہ زاد ہے اور اَوروں کا وجود مستعار اور عرضی ہے اگر ہے تو اُسی کا فیض اور اُسی کی عطا ہے۔ تو اس صورت میں اعطائی وجود اور کمالاتِ وجود کی کوئی حد و نہایت نہ ہوگی۔ جو مرتبہ وجود مخلوقات میں عمدہ سے عمدہ ہو اور ہم ان کے لئے تجویز۔ اور فرض کیا جائے اُس سے زیادہ خدائے بخشندہ انکو بخش سکتا ہے

خدا غیر قابل کو قابل بنا سکتا ہے

اگر خیال عدم قابلیت کسی فرد میں اس تجویز سے مانع ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ فرق (قابلیت اور عدم قابلیت) کہاں سے آتا ہے۔ اگر باعثِ قابلیت کوئی امر وجودی ہے تو اُس کو اُس کا دینا آتا ہے اور اگر باعثِ قابلیت کوئی مفہوم عدمی ہے تو اُس کو اُس کے وجود کا چھین لینا آتا ہے جس کا انجام وہی عدم ہے۔ غرض وجود و عدم دونوں اُس کے اختیار میں ہیں۔ ہاں اگر ہمارا وجود ہمارا خانہ زاد ہوتا تو جیسے (آگ کی گرمی اور چراغ کا نور بظاہر اُن دونوں سے جدے نہیں ہوتے بلکہ وجود و عدم میں اُنھیں کے ساتھ رہتے ہیں) ایسے ہی ہمارا وجود بھی ہمارا لازم و ملازم رہتا چراغ اور آگ تو بجھ بھی جاتے ہیں یعنی معدوم بھی ہو جاتے ہیں اور بوجہ (ملازمت و رفاقت مذکورہ) اُس کا نور اور اُس کی گرمی عدم میں بھی اُس کے ہمراہ چلے جاتے ہیں یعنی وہ بھی معدوم ہو جاتے ہیں۔ پر درصورتیکہ وجود ہمارا خانہ زاد ہوتا اور ہمارے ہر حال میں رفیق اور ملازم رہتا تو ہمارے معدوم ہونے کی کوئی صورت ہی نہ تھی اس لئے کہ اس صورت میں عدم میں بھی وجود ہمارا ملازم رہتا سو اول تو عدم میں وجود کی رفاقت" کے کوئی معنی نہیں اور اگر فرض کرو کوئی معنی ہونگے بھی تو یہ ہوں گے کہ "بحالت عدم بھی وجود ہے" سو یہی ہمارا مطلب ہے کہ درصورتیکہ وجود بطور مذکور ہمارا رفیق ہوگا تو پھر ہمارے معدوم ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ بہرحال قابلیت عدمی ہو یا وجودی ہو وہ بھی خدا کے اختیار میں ہے۔ ہاں اگر کسی سلسلہ کا بے نہایت چلا جانا عقل تجویز کر سکتی تو ہم یہ بھی کہہ سکتے کہ قابلیت کے لئے اَور قابلیت چاہیئے اور اُس قابلیت کے لئے اَور قابلیت کی ضرورت ہے"۔ غرض اسی طرح سے کہتے چلے جاتے اور اس صورت میں ایک طرح سے حجّت کی گنجائش نکل آتی اگرچہ اُس کا جواب پھر یہی تھا کہ کسی سلسلہ کو (متناہی کہو یا غیر متناہی) وجودی ہوگا یا عدمی ہوگا یا دونوں سے مرکب ہوگا۔ بہرحال خدا کے اختیار سے باہر ہونگا کیونکہ مخلوقات کے وجود و عدم دونوں کے دونوں اُسی کے قبضۂ قدرت میں ہیں۔

مخلوقات اگر موجود ہوں تو یہ معنی ہوں کہ خدا نے اپنے وجود کا ایک پرتَو ان کو ایسی طرح عنایت کر رکھا ہے

جیسے آفتاب حرکت طلوعی میں زمین کو اپنے نور کا ایک پرتوہ عنایت کر دیتا ہے۔ اور اگر معدوم ہوں تو یہ معنی ہوں کہ خدائے تعالیٰ نے وہ پرتوۂ وجود اُن سے ایسی طرح سلب کر لیا ہے جیسے آفتاب حرکت غروبی اپنے پرتوۂ نور کو زمین سے چھین لیتا ہے۔ بہرحال سلسلۂ قابلیت کو متناہی کہئے یا غیر متناہی خدا کے قبضہ سے باہر نہیں ہو سکتا جس طرح اس قابلیت موجودہ کو مانا اُسی طرح اور جگہ بھی ماننا پڑے گا۔

الغرض ہو سکتا ہے کہ اس قوت بصارت میں جو اَب ہماری آنکھوں میں موجود ہے اور قوت عنایت ہو اور بوجہ افزائش قوتِ مفروضہ ہم کو اپنے خدا کے دیدار کی ایسی طرح قوت حاصل ہو جائے۔ جیسے فرض کیجئے کہ شپرّ کی آنکھوں کو مثل اَوروں کی آنکھوں کے اَور تیز کر دیں اور اس وجہ سے اُس کو دیدارِ آفتاب کی طاقت حاصل ہو جائے۔ اور کیوں نہ ہوں اگر نورِ وجودِ خداوندی مثل آواز و بو و مزہ و گرمی و سردی کے آنکھوں کے وسیلے سے معلوم ہونے کی قابلیت نہ رکھتا تو پھر اس بات میں تردد بجا تھا بلکہ سب سے اول ہمیں اس بات کے مدعی ہوتے کہ خدا کہاں اور یہ دیکھا بھالی کہاں۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ جو چیزیں کہ حاسّے کے وسیلہ سے معلوم ہوتی ہیں وہ حاسّہ آنکھ ہو یا کان ہو یا کوئی اَور ہو بشرطِ وجود محسوس ہوتے ہیں۔ بلکہ یوں کہئے کہ وجود ہی محسوس ہوتا ہے۔

تمام مخلوقات وجود اور عدم سے مرکب ہے۔

وجہ اُس کی یہ ہے کہ جیسے خدا کی ذات و صفات میں جس پہلو سے پلٹ کر دیکھئے وجود ہی نکلتا ہے عدم کی تو وہاں بُو تک نہیں آتی۔ ایسے ہی مخلوقات کی حقیقت کو ٹٹولئے تو وجود کے ساتھ عدم بھی لگا ہوا ہے۔ آدمی میں اگر وہ اوصاف ہیں جو آدمیوں میں ہوا کرتے ہیں تو وہ اوصاف کہاں ہیں جو اَوروں میں ہوتے ہیں۔ اِدھر گھوڑے کو یوں کہتے ہیں آدمی نہیں۔ آدمی کو یوں کہتے ہیں گھوڑا نہیں۔ اس کہنے سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ اگر آدمی میں آدمی کا وجود اور اُس کے اوصاف موجود ہیں تو گھوڑے وغیرہ کا عدم اور اُن کے اوصاف کا عدم بھی لگا ہوا ہے بلکہ وجود اگر ایک کا ہے تو عدم ہزاروں کا ہے اس صورت میں جتنا وجود کم ہوتا جاوے گا اُتنا ہی عدم بڑھتا جاوے گا۔ چنانچہ ایک ذرّہ میں باقی تمام عالم کا عدم ہوگا ورنہ اُن کا وجود لازم آئے گا۔ بلکہ مخلوقات کی حقیقت کو دیکھئے تو وجود و عدم دونوں سے مرکب نظر آتی ہے۔

مثال ترکیب وجود و عدم کی مطلوب ہے تو دیکھئے دھوپ کے وقت دھوپ اور سایہ کے بیچ میں ایک خطِ فاصل ہوتا ہے جس کو دونوں طرف لحاظ کر سکتے ہیں۔ اِدھر سے دیکھتے ہیں تو دھوپ کی تمامی ہے اور اُدھر سے دیکھتے ہیں تو سایہ کی تمامی ہے۔ سو یہ خط اگرچہ عرض کے حساب سے قابلِ تقسیم نظر نہیں آتا مگر باایں ہمہ نور اور ظلمت کی ترکیب کا اُس کی نسبت قائل ہونا پڑتا ہے۔ ورنہ نور و سایہ کی جدی جدی نہایت تجویز کریں تو دو خط عرض میں متصل لازم آئیں گے۔ جس سے سطح کا خطوط سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور آپ جانتے

[1] الحاصل احساس یعنی دیکھنے سننے چھونے چکھنے وغیرہ کا مدار محض وجود پر ہے پس جو وجودی ہو گا وہ قابل دید و شنید وغیرہ ہوگا۔ نور خدا تو بدرجۂ اولیٰ بھی

ہوں گے کہ اس بات کو کوئی حکیم تسلیم نہیں کر سکتا۔ اور ہمیں اس سے بھی کیا غرض وہ خطِ فاصل نور و ظلمت سے مرکب نہ سہی پر بشہادت دلیل مذکور ہر مخلوق کی حقیقت میں دوسرے مخلوق کا عدم داخل ہے۔

خدا اور عالم مرکب کیوں نہیں

ہاں یہ شبہ بجا ہے کہ یہ بات تو خدا کے وجود اور حقیقت میں بھی جاری ہے خدا کو مخلوق نہیں کہہ سکتے اور مخلوق کو خدا نہیں کہہ سکتے۔ سو اگر اسی سے ترکیب ثابت ہوتی ہے تو خدا کو بھی (نعوذ باللہ منہ) مرکب کہنا پڑے گا اور پھر مرکب بھی کاہے سے وجود اور عدم سے۔

مگر اس شبہ کا جواب باصواب ہم سے لیجئے۔ آفتاب کے اس نور کو (جو جسم آفتاب کے ساتھ لگا ہوا ہے) اس نور کا عین نہیں کہہ سکتے جس کو دھوپ کہہ سکتے ہیں۔ اور اس حساب سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ زمین میں تو دھوپ ہے پر آفتاب میں دھوپ نہیں۔ مگر آفتاب سے دھوپ کی نفی کرنے کے یہ معنی ہیں کہ وہاں ایسا کم نور نہیں جیسا زمین میں ہے۔ سو اس کمی کے انکار سے آفتاب میں نور زائد لازم آتا ہے۔ کسی نور کی کمی اور عدم لازم نہیں آتا۔ غرض کمی خود عدم کا نام ہے سو کمی کے انکار سے عدم کا انکار لازم آئے گا جس سے نور کا وجود خود ثابت ہو جائے گا۔ اسی طرح خدا کے وجود اور مخلوقات کے وجود کو خیال فرمایئے۔ مخلوقات میں اگر خدا کے وجود کا انکار ہے تو یہ معنی نہیں کہ یہ وجود خدا کے وجود سے مستفاد نہیں۔ یہ کہیئے تو کیونکر کہیئے؟۔ اگر مخلوقات کا وجود اصلی اور ذاتی اور خانہ زاد ہوتا تو یوں بھی سہی بلکہ وجود مخلوقات کو پرتوہٗ وجودِ خالق تو سمجھئے پر ایسا سمجھو کہ جیسا دھوپ میں جو کچھ نورانیت ہے یعنی اسی کا فیض اور اسی کی ملک ہے۔ طلوع کی حرکت میں عطا کرتا ہے۔ غروب کی حرکت میں پھر ضبط کر لیتا ہے ایسے ہی وجود مخلوقات میں جو کچھ ہستی اور نمود ہے وہ خدا ہی کی ہستی اور نمود ہے۔ یعنی اسی کا فیض اور اسی کی ملک ہے جب ارادہ کرتا ہے عطا کر دیتا ہے۔ جب ارادہ کرتا ہے چھین لیتا ہے۔ بہر حال یہ وجود بمعنی مذکور اسی کا وجود ہے اب اگر ایک ہستی سے دوسری جگہ انکار ہے تو یہ معنی ہیں کہ "خدا میں ایسا ضعیف وجود نہیں جیسا مخلوقات میں ہے" ایسا کم درجہ کا وجود اس کا وجود نہیں اور مخلوقات میں ایسا قوی وجود نہیں جیسا خالق میں قوی ہے ایسا اعلیٰ درجہ کا وجود اُن کا وجود نہیں۔ سو اس صورت میں خدا کی جانب کمی کا انکار ہوگا (جس سے اُلٹا وجود ہی کا اقرار لازم آتا ہے) اور مخلوقات کی جانب قوت اور زیادتی کا انکار ہوگا (جس سے مرتبہ ذات میں عدم کا ہونا لازم آئے گا) اور دعویٰ ترکیب مذکور ثابت ہو جاوے گا۔ بہر حال خالق عالم میں اگر ہر طرف اور ہر جہت سے وجود ہے تو مخلوقات میں وجود و عدم دونوں ہیں اگر فقط وجود ہوتا تو نہ خالق سے امتیاز ہوتا نہ ایک مخلوق کو دوسرے مخلوق سے تمیز کر سکتے کیونکہ اس صورت میں سب میں پورا پورا وجود ہوتا۔ اس لئے کہ کمی اور نقصان کے لئے تو عدم کے لحوق کی ضرورت ہے (چنانچہ ظاہر ہے) اور عدم کا لحوق ہوگا تو پھر ہی ترکیب وجود کی عدم کے ساتھ لازم آوے گی۔ اس لئے کہ ایک ٹکڑے کو دوسرے ٹکڑے کے ساتھ ملا کر دیکھیں گے تو

یوں ہی کہیں گے کہ "یہ وہ نہیں وہ یہ نہیں"۔ غرض ایک میں دوسرے کا عدم نکلے گا۔ بالجملہ مخلوقات خدا کے وجود کی طرح غیر محدود نہیں وجود اور عدم دونوں سے مرکب ہیں مگر ان دونوں جزوں کے جُدے جُدے اثر ہیں مخلوقات کی احتیاج جو خالق کی طرف ہے اور اُن کے تمام عیوب اور نقصان تو جزء عدمی کی تاثیر ہے اور صدورِ افعال اور اُن کے سارے کمال اور محسوس اور معلوم ہونا جزءِ وجودی کی بدولت ہے۔ کون نہیں جانتا کہ وجود سے اُن باتوں کی اُمید نہیں اور عدم سے ان باتوں کی توقع نہیں۔

غرض جس چیز کو محسوس کہوگے اُس کے یہ معنی ہوں گے کہ اُس کا وجود محسوس ہوتا ہے جس سے یہ بات آپ لازم آئے گی کہ جہاں سے یہ وجود آیا ہے وہاں بھی قابلیت ادراک و احساس ہے۔ مگر چونکہ احساس اور ادراک کی چند قسمیں ہیں (مثلاً ابصار استماع وغیرہ) تو ہم کو اس وقت فقط خدا تعالیٰ کے دیدار ہی کے امکان کا اقرار کرنا نہ پڑے گا بلکہ اُس کے لئے کلام کا بھی اقرار کرنا پڑے گا اور اُس کے ادراک یعنی استماع کے امکان کا قائل ہونا ضرور ہوگا۔ اس صورت میں یہودیوں اور نصرانیوں اور اہلِ اسلام کا حضرت موسیٰ کو کلیم اللہ کہنا خارج از حدِّ امکان معلوم نہیں ہوتا۔ علیٰ ہذا القیاس بعض اہلِ کتاب کا حلاوتِ ایمانی کا قائل ہونا جس کا حاصل ذائقہ عالم بالا کہیئے یا نفسِ رحمانی کا اقرار جس کو خوشبوئی عالم بالا کہیئے یا بردا نامل جس کو ادھر کی ٹھنڈک سے تعبیر کیجئے مخالفِ امکان نظر نہیں آتا۔

خدا اور عالم دست و پا و جانب و مکان اور حد وغیرہ سے منزہ ہے

باقی وہ شبہات جن کا خلاصہ یہ ہے کہ اس صورت میں خدا کا محدود فی الجہۃ ہونا لازم آئے گا اُسی طرح مندفع ہو سکتے ہیں جس طرح اس شبہ کو بحث دیدار میں دفع کر چکے ہیں باقی یہ بحث کہ وہاں ہاتھ اور پاؤں منھ وغیرہ بھی ہیں یا نہیں اور ہیں تو آگی یہی کیفیت ہے جو یہاں ہے یا کچھ اور۔ اگر خدا کو منظور ہے تو کہیں اور لکھیں گے۔ منتظر باید بود۔

الحاصل[1] یہ سب باتیں خود وجود کو لازم ہیں اور جہاں وجود نہ ہو وہاں اُن کا تحقق ممکن نہیں اور اس وجہ سے معدن وجود میں اُن کا اقرار کرنا ضرور ہے ہاں کبھی (عدم) قرب و جوارِ وجود میں آکر مشتبہ بوجود ہو جاتا ہے بلکہ کبھی اُلٹا عدم ہی موجود معلوم ہوتا ہے۔ اور وجود بوجہ وسعت چونکہ آغوشِ حواس میں نہیں آ سکتا مثل عدم غیر محسوس و غیر معلوم ہو جاتا ہے۔ اگر کسی بیابان وسیع میں نصف النہار کے وقت جبکہ نہ ابر ہو نہ غبار ہو نہ درخت ہو نہ دیوار ہو کوئی شخص رواں ہو تو اُس کا سایہ جو ایک امر عدمی ہے محسوس معلوم ہوتا ہے اور نور معلوم در باوجود اُس وسعت کے جو ایسے میدان میں ایسے وقت ہونی چاہئے بایں وجہ کہ آغوشِ نظر میں

[1] الحاصل حد اور جانب وغیرہ تمام عدمی چیزیں ہیں مگر جیسا کہ مرض (جو صحت کے نہ ہونے کا نام ہے) وہ صحت سے ممتاز ہو کر مستقل معلوم ہونے لگتا ہے ایسے ہی یہ عدمی چیزیں وجودی معلوم ہونے لگتی ہیں اور وجہ یہ ہوتی ہے کہ صحت مثلاً چونکہ ہمیشہ کی چیز ہے لہذا اس کا تو اندازہ اور تمیز نہیں ہوتا اُس کے مقابلہ پر مرض جو اتفاقی چیز ہے وہ باوجود عدم کے ظاہر ہونے لگتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس سایہ کنارہ جانب وغیرہ ۱۲

نہیں آسکتا) غیر محسوس سمجھا جاتا ہے۔ اِدھر سایہ کی حرکت جو ایک امر عدمی ہے وجودی معلوم ہوتی ہے اور حرکت نور کی (جس سے حرکت سایہ کی ایسی طرح محسوس ہوتی ہے جیسے کشتی میں بیٹھنے والوں کو بوجہ حرکت کشتی کے کنارہ کی حرکت محسوس ہوتی ہے (جو واقع میں ساکن ہے)) مثل حرکت کشتی کے غیر محسوس ہے۔

علیٰ ہذا القیاس مثلث مربع وغیرہ اشکال محدودہ معلوم سمجھی جاتی ہیں حقیقت میں اُن کی معلومیت علم اور عدم علم سے مرکب ہے۔ اور تمیز اس حاصلِ ترکیب علم وعدم علم ہی کا نام ہے۔ سو وجہ اس کی یہ ہے کہ اشکال محدودہ میں خطوط معلومہ کے اندر ایک سطح ہے جس کا وجود اُن خطوط کے فقط اندر ہے باہر نہیں سو جہاں تک وہ سطح ہے وہاں تک تو وہ سطح محسوس ہوتی ہے اور آنکھ سے معلوم ہوتی ہے اور جہاں اُس سطح کا عدم آجاتا ہے وہاں سے اس علم کا بھی عدم شروع ہو جاتا ہے۔ ہاں جیسے دوسری سطح وہاں سے شروع ہوتی ہے ویسا ہی دوسرا علم بھی شروع ہو جاتا ہے۔ سو اس علم کو اُس علم سے کچھ تعلق نہیں یہ ایسی بات ہے جیسے کوئی باغ کی سیر سے فارغ ہو کر باہر کے میدان میں آکر اُس میدان کی کیفیت ملاحظہ کرنے لگے سو یہ ملاحظہ میدان کا بھی اگرچہ از قسم دید ہے مگر یہ اور چیز کی دید ہے اور سیر باغ میں جو دید تھی وہ اور چیز کی دید تھی۔ مگر یہ بات ظاہر ہے کہ اگر علم سطح عدم سطح پر منتہی نہ ہو اور عدم العلم پیدا نہ ہو تو اندر کی سطح کو باہر کی سطح سے تمیز اور امتیاز حاصل نہ ہو

الحاصل کبھی معدوم کو بوجہ غلطی حاسہ کے موجود سمجھ جاتے ہیں اور اس وجہ سے موافق قاعدہ مذکورہ کے یہ شبہ گذر سکتا ہے کہ اگر یہی ہے کہ جو مخلوقات میں ہو وہ سب خدا میں ہونا چاہیے تو اوصاف نقصان اور علامات حدوث کے بھی جو مخلوقات میں ہیں لازم ہے کہ یہ بھی خدا میں ضرور ہوں۔ مثلاً مکان، زمان، قد و قامت رنگ روپ، شکل، صورت علیٰ ہذا القیاس رنج، ناپاکی، قبح، نقصان وغیرہ ہزاروں ایسی باتیں ہیں کہ مخلوقات میں پائی جاتی ہیں سو موافق قاعدہ مذکورہ کے سب کا خدا میں ہونا چاہیے۔

بالجملہ وجہ اس شبہ کی یہ تھی جو بندہ نے عرض کی ورنہ عقل سلیم اگر کہیں سے ہاتھ آجائے تو پھر یہ شبہ ہرگز نہ واقع ہو غرض معدومات کو اگر معدومات ہی سمجھیں موجود نہ سمجھ بیٹھیں تو ان اوصاف کو خدا میں کون کہہ سکتا ہے دیکھیے رنج تو اُس کیفیت کا نام ہے جو بوجہ مخالفتِ طبع حالتِ ناچاری میں حاصل ہوتی ہے سو ناچاری اُس عجز کا نام ہے جس میں صفتِ قدرت کا نہ ہونا ضرور ہے۔ علیٰ ہذا القیاس رنگ اُس سطح نورانی کا نام ہے جو جسم کے گرداگرد نور آفتاب وغیرہ سے حاصل ہو جاتی ہے سو یہ سطح نورانی بے انتہا اور تحدید کی ممکن نہیں کہ موجود ہو سکے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ لامتناہی (جو اوپر ثابت ہو چکی ہے) باطل ہو جائے گی اُس انتہا اور حد کے باہر عدم لازم آئے گا۔ علیٰ ہذا القیاس قد و قامت عرض و طول اُس کمیت کا نام ہے جو باعتبار ابعاد مکان اور انتہائے مذکور کے حاصل ہوتی ہے۔ سو جب

یوں کہا کہ بعد حاوی (یعنی اُس جَوِّ ما بین زمین و آسمان کے ابعادِ ثلٰثہ مشہورہ) میں سے وجود بظاہر بلکہ فی الواقع مکان ہے) یہ جسم یہاں تک ہے اس سے آگے نہیں "وہ تحدید اور تناہی لازم آئے گی جس کو عدم مذکور لازم ہے۔ علی ہٰذا القیاس شکل و صورت اُس کیفیت کا نام ہے جو اس وجود (محدود بقدر و قامت) اور عدم متقارن سے ملکر پیدا ہوتی ہے۔ غرض بعض اوصاف عدمی یا مستلزم العدم کو دیکھکر بوجہ غلطی حاشیہ اُن کو اوصافِ وجودی سمجھ کر اکثر اہلِ نظر دھوکا کھاتے ہیں۔ مگر جب یوں دیکھا جاتا ہے کہ یہ اوصاف کسی نہ کسی عدم کے ظہور ہیں تو پھر ہم کو یقین ہو جاتا ہے کہ یہ اوصاف مخلوقات ہیں اُس عدم کے پَرتوے ہیں جو (موافق تحقیق مذکور کے) اُن کی ترکیب میں داخل ہے۔ اُس جزو وجودی کے باعث حاصل نہیں ہوئے جو خدا کا فیض اور اُس کی عطا ہے۔ یہ مضمون سُنکر شاید کسی صاحب کو یہ شبہ پیدا ہو کہ اگر یہ اوصاف خدا کا فیض نہیں تو خدا کی مخلوق میں کس حساب سے شمار کئے جاتے ہیں۔ مناسب تو یوں ہے کہ جس کا فیض ہو اُسی کی مخلوق ہوں۔ اس لئے اس شبہ کی مدافعت بھی لازم پڑی۔ سو اول تو اس کا جواب یہ ہے کہ مخلوق تو موجودات کو کہنا چاہیئے۔ معدومات کو مخلوقات میں شمار کرنا ہی ناروا ہے اس لئے ایسے اوصاف کو نہ خدا کی مخلوقات میں شمار کرو نہ اور کی۔ بلکہ منجملہ اپنی غلط فہمیوں کے شمار کرنا چاہیئے کہ " معدوم کو موجود سمجھ کر خالق کے متلاشی ہیں"۔ جو چیز مخلوق ہوگی وہ موجود پہلے ہوگی۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ سو اگر یہ اوصاف بتمامہا معدوم ہیں تب کسی طرح مخلوق ہو ہی نہیں سکتی۔ اور اگر کچھ موجود اور کچھ معدوم ہیں (جیسے اور مخلوقات کا حال ہے کہ وجود و عدم دونوں سے مرکب ہے اور اصل یہی ہے۔ چنانچہ اہلِ فہم کو کہنے کی حاجت نہیں) تو وہ جزو کہ وجودی ہے اِن اوصاف میں) مخلوق ہے اور باقی غیر مخلوق۔ کیونکہ معدوم ہی۔ باقی وجہ غلطی کوئی اُس کو موجود سمجھ کر خالق کی تلاش کرے تو یہ اُس کا قصور ہے۔ اور اگر یہ جواب بایں وجہ سمجھ میں نہیں آتا کہ خلق یعنی پیدائش ہے جس کا حاصل ظہور ہے اور ظاہر ہے کہ ظہور دونوں جگہ برابر موجود ہے جیسے نور کا مثلاً ظہور ہوتا ہے ایسے ہی سایہ کا بھی ظہور ہوتا ہے اگرچہ یہ وجودی ہے اور وہ عدمی۔ تو اگرچہ سایہ کی نسبت ظہور کا کہنا ایسا ہے جیسے اُس کی نسبت وجود کا کہنا کیونکہ یہاں بھی یہی ہے کہ عدم ظہور مشتبہ لظہور ہو گیا ہے جیسے عدم النور مشتبہ بوجود سایہ ہو گیا ہے مگر ہم پھر بھی بعونِ خداوندی جواب معقول رکھتے ہیں۔ بلکہ غور سے دیکھئے تو جواب وہی ہے۔ وہ یہ کہ نہ وجود صرف مخلوق ہے نہ عدم صرف مخلوق ہے۔ اشکال وجود و عدم یعنی حدود مخلوق ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ وجود خود موجود ہے اُس کو کوئی کیا موجود کرے گا۔ علاوہ بریں وہ وجود

لہ مقدمہ اولیٰ خلق یعنی پیدا کرنا اور چیز ہے عطا کرنا اور چیز (۲) چنانچہ پیدا کردہ چیز کا پہلے سے پیدا کنندہ کے پاس ہونا ضروری ہے اور عطا کردہ چیز کا عطا کنندہ کے پاس ہونا ضروری نہیں۔ بس وجود تو عطا کردہ ہے پیدا کردہ نہیں ورنہ لازم آئے گا کہ پہلے سے خدا کے پاس وجود نہ ہو (معاذ اللہ) اور اوصافِ قبیحہ (جیسے اوصاف) عطا کردہ نہیں بلکہ پیدا کردہ ہیں لہذا پیدا کنندہ یعنی حق کے پاس ان کا

صفتِ خداوندی ہے اور صفاتِ خداوندی مثل ذاتِ خداوندی کے مخلوق خدا نہیں۔ جیسے ہماری ذات اور ہماری صفات ہماری حاصل کردہ نہیں اور ہوں تو کیونکر ہوں۔ ہم جو کچھ کرتے ہیں بوسیلۂ ذات وصفات یعنی علم وارادہ وقدرت وغیرہ کرتے ہیں۔ اگر ہماری ذات وصفات ہماری بنائی ہوئی ہوں تو ذات وصفات سے پہلے ہماری ذات وصفات کا وجود لازم آئے۔ اور عدم مخلوق ہو تو یوں ہو کہ عدم موصوف بوجود ہو مگر اس کو کون نہیں جانتا کہ محال ہے اور کیوں نہ ہو خود عدم تو موصوف بوجود کیا ہوگا اگر کہیں وجود ہوتا ہے تو وہ عدم کے آتے ہی اڑ جاتا ہے۔

خلق اور عطا میں فرق

ہاں یہ مسلم کہ وجود قابلِ عطاء واعطا ہے مگر ظاہر ہے کہ خلق اور ہے اور اعطاء اور ہے خلق کے لئے ضرور ہے کہ مخلوق قبل از خلق موجود نہ ہو اور اعطاء کے لئے ضرور ہے کہ عطاء پہلے اعطاء کے معطی کے پاس موجود ہو غرض وجود کے مخلوق نہ ہونے سے اس کا عطاء خداوندی نہ ہونا لازم نہیں آتا جو یوں کہا جائے کہ اس وقت مخلوقات کا وجود عطاء خداوندی نہ رہے گا۔ ہاں اگر وجود کو مخلوق کہیں تو یہ بات ضرور لازم آئے گی کہ خالق کے پاس وجود کے پیدا کرنے سے پہلے وجود نہ ہو کیونکہ خلق یعنی پیدائش وایجاد ہے اور ایجاد اور پیدا کرنا وہیں بولتے ہیں جہاں وہ شے پہلے نہ تھی اور پھر حاصل ہوئی چنانچہ بولتے ہیں "فلانے شخص نے مال پیدا کیا یا عزت پیدا کی"۔ علیٰ ہذا القیاس۔ اور جب وجود کے پیدا کرنے سے پہلے خدا کے یہاں وجود نہ ہوا تو اس کے یہی معنی ہیں کہ خدا تعالیٰ موجود نہیں۔

الغرض اگر وہ اوصاف جو خدا تعالیٰ میں نہیں پائے جاتے مخلوق ہیں تو ان کے مخلوق ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اوصاف خدا تعالیٰ میں بھی ہوں ہاں اگر ان اوصاف کو خدا کی عطا کہئے یا وجودی کہئے تو البتہ پھر ان کا خدا تعالیٰ میں ہونا ضرور ہے اور اگر عدمی کہئے یا مرکب من الوجود والعدم تو پھر ہرگز یہ بات لازم نہیں آتی۔ البتہ خود وجود اور لوازم ذاتِ وجود کا اول خدا تعالیٰ میں ہونا ضروری ہے کیونکہ وجود کائنات کا ذاتی اور خانہ زاد نہیں بالضرور ان کے وجود کے لئے کوئی ایسا موجود چاہیئے جس کا وجود خانہ زاد ہو مستعار نہ ہو۔ وہ کون ہے؟ خدا ہے اور جب وجود کائنات کا عطاء خدا ٹھیرا تو لوازم ذاتِ وجود بھی وہیں کا فیض ہوا اور وہ اول وہیں ہوں گے۔ بالجملہ خلق اور پیدا کرنا اور چیز ہے اور اعطاء اور دینا اور چیز ہے شکلیں اور صورتیں مخلوق ہیں اور وجود اور کمالات وجود خدا کی عطا ہیں اس لئے جیسے یہ ضرور ہے کہ شکلیں اور صورتیں وہاں نہ ہوں۔ ایسے ہی یہ بھی ضرور ہے کہ وجود اور لوازم وجود وہاں اول ہوں اور سوا اس کے اور کائنات میں اس کے بعد ہوں۔

عطا اور وراثت کے اجزاء

تفصیل اس اجمال کی مناسبِ مقام کے پوچھو تو یہ ہے کہ ہر عطاء کیلئے کم سو کم

تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ (۱) ایک دینے والا۔ (۲) ایک لینے والا (۳) ایک وہ شے جس کو دیجئے یا جسکو دیجئے۔ مثلاً آفتاب جو زمین کو نور عطا کرتا ہے تو اُس نور کے عطا کرنے میں ایک تو خود آفتاب کی ضرورت ہے، اور ایک زمین کی حاجت ہے جس کو عطا کرے اور ایک نور کی حاجت ہے جس میں سے عطا کرے۔ ان تینوں چیزوں کے سوا اگر کہیں کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے تو وہ چیز اگرچہ کہنے کو چوتھی چیز ہوتی ہے پر حقیقت میں دینے والے یا لینے والے کی متمم ہوتی ہے۔ مثلاً لکھنے میں فقط روشنائی اور رنگ سیاہ اور کاغذ ہی کی ضرورت نہیں کاتب اور قلم اور قلمتراش اور قطزن اور کبھی کاغذ پر مہرہ کی بھی ضرورت ہے سو اگرچہ معطی (سیاہی یعنی رنگ سیاہ) وہ روشنائی ہے مگر جیسے قلمتراش اور قطزن قلم کی متمم ہیں کاتب اور قلم عطا کرنے میں روشنائی کی متمم (علیٰ ہذا القیاس) کاغذ پر مہرہ کرنا عطار مذکور کے لینے میں کاغذ کا متمم ہے۔ غرض فاعل کو فاعل جبھی کہیں گے جب فاعلیت کا وصف بھی اُس کے ساتھ منضم ہو اور قابل کو قابل جبھی کہہ سکتے ہیں کہ تمام موانع بیچ میں سے اُٹھ جائیں سو کاتب قلم وغیرہ سے فاعلیت کا وصف سیاہی میں آجاتا ہے اور مہرہ سے بوجہ صفائی کاغذ میں قابلیت کا وصف بڑھ جاتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ کاتب کو معطی سیاہی ظاہر میں سمجھتے ہیں ورنہ نظر کو تیز کرکے دیکھیں تو رنگ سیاہ روشنائی کے خزانہ میں ہے یہ رنگ اُسی کا وصف اُسی کی ملک ہے بطور غلام خانہ زاد اُسکے ساتھ ہے کاتب و قلم اُس کے حق میں ایک سامان بار برداری ہے اصل میں دینے والا نہیں معطی (یعنی دینے والا) وہ ہوگا جو مالک اور قابض ہوگا سو یہ بات فی الحقیقت اگر پائی جاتی ہے تو اُسی چیز میں پائی جاتی ہے جس کے حق میں عطار وصف ذاتی اور صفت خانہ زاد ہو سو جس صاحب کا جی چاہے غور کرکے دیکھ لیں کہ یہ بات روشنائی میں موجود ہے یا کاتب میں۔ ہاں اگر دینے کے یہ معنی ہوں کہ کسی کا وصف کہیں پہنچا دے تو پھر اگر کاتب اور قلم کو بھی معطی کہیں تو بجا ہے۔ مگر اہل فہم پر روشن ہوگا کہ یہ وہ بات ہے جو خادم اور غلام کیا کرتے ہیں یا بار برداری کی گاڑی ٹٹو گدھے سے ظہور میں آتی ہے۔ اگر کوئی شخص کسی شخص کے پاس کوئی ہدیہ کسی غلام یا خادم کے ہاتھ بھیجے یا کسی گاڑی یا ٹٹو پر لاد پھاند کر پہنچائے تو گو بظاہر وہ غلام و خادم وغیرہ اُس ہدیہ کے دینے والے معلوم ہوتے ہیں پر اہل عقل خود سمجھے ہیں کہ دینے والا کون ہے اور یہ کون ہیں مگر ہاں اس مثال سے شاید شبہ پیدا ہو کہ دینے والے کو بھی ضرور نہیں کہ دوسروں کو وصف سے دیا کرے پھر یہ کیونکر کہدیا کہ معطی حقیقت میں وہی ہوتا ہے جس کے حق میں عطار وصفِ ذاتی اور خانہ زاد ہو۔ مگر غور سے دیکھئے تو سبھی ہدیوں کے دینے لینے میں بھی اصل میں داد و ستد وصف ہی کی ہوا کرتی ہے۔

عطا کے معنی اور تقسیم

تفصیل اس اجمال کی ایک تفصیل پر موقوف ہے، اور وہ یہ ہے کہ عطار کی بظاہر دو قسمیں ہیں (اگرچہ فی الواقع ایک قسم دوسری ہی قسم کی اقسام میں سے ہو) وہ دو قسمیں کون کون ہیں؟ ایک تو

عطاء وصفی، دوسری عطاء جسمی۔ عطاء وصفی کی مثال درکار ہے تو لیجئے آگ سے پانی گرم ہوتا ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ آگ وصفِ حرارت پانی کو عطا کرتی ہے اور عطاء جسمی کی مثال بے کہے خود ظاہر ہے۔ روپیہ پیسا کپڑا لتا وغیرہ جو بنی آدم آپس میں دیتے لیتے ہیں تو ان میں اجسام کا لینا دینا ہوتا ہے اور رسمی ہدیوں سے ہماری غرض یہی عطاء جسمی تھی۔

بعد اس تفصیل کے یہ گذارش ہے کہ عطاء وصفی میں تو دینے والے کا وصف لینے والے کو پہنچتا ہی تھا پر عطاء جسمی میں بھی وصفِ معطی ہی لینے والے کی جانب جاتا ہے اگرچہ بظاہر ایک جسم کا پہنچنا پہنچانا معلوم ہوتا ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہدیہ سے غرض یہ ہوتی ہے کہ جس کو کوئی چیز دیجئے اس کو اپنا قائم مقام کر دیجئے اور اس کا مالک بنا دیجئے۔ ورنہ قبل عطاء وصفِ مالکیت کسی چیز کے دیدینے سے ہدیہ ہونا متحقق نہیں ہوتا۔ روپیہ پیسے وغیرہ کا داروغہ اور خزانچی کے حوالہ کر دینا یا بائع کا مشتری کو، مشتری کا بائع کو دیکھنے بھالنے کے لئے سپرد کر دینا ہدیہ نہیں سمجھا جاتا۔ اگر ہدیوں میں اتنا ہی مضمون ہوتا جس کو دینا کہتے ہیں تو ان تمام صورتوں میں ہدیہ ہی ہوا کرتا۔ بالجملہ ان تین چیزوں کے سوا، (جن کا ذکر اوپر گذرا) کسی چیز کے پیدا ہونے میں اگر اور چیز کو دخل بھی ہے تو وہ انھیں تین چیزوں کا متمم ہے مگر جیسے وصفِ حادث کی حقیقت اور صفتِ نوزاد کی اصل فاعل کی جانب سے آتی ہے (یعنی اس طرف سے جہاں وہ وصف ایک صفت خانہ زاد ہو) ایسے ہی اس وصفِ حادث اور صفتِ نوزاد کو شکل و صورت قابل کی جانب سے عطا ہوتی ہے مثلاً نور آفتاب اگر کسی روشندان میں آتا ہے اور چاندنا مکان میں ہو جاتا ہے تو اس چاندنی میں نورانیت اور چمک (جو چاندنی کی اصل ہے) آفتاب کا فیض ہے اور یہ شکل و صورت کہ کبھی شکل دائرہ ہے، کبھی شکل مربع و مستطیل ہے، کہیں مثلث ہے کہیں روشندان کے آئینہ کا رنگ بھی (مثلاً) ساتھ لگا ہوا ہے۔ یہ ساری خصوصیتیں اسی طرف کا فیض ہے۔ آفتاب کا پرتوہ نہیں آفتاب کا پرتوہ فقط ایک ہی چمک ہے اور کچھ نہیں ہاں یہ بات مسلم کہ یہ سب کچھ آفتاب ہی کے باعث ہے اگر آفتاب اور آفتاب کا نور نہ ہو تو یہ شکلیں اور صورتیں پیدا نہیں ہو سکتیں۔ اس لئے اگر یوں کہا جائے کہ "یہ تمام صورتیں (اچھی ہیں یا بری ہیں) سب آفتاب ہی کی طرف سے ہیں تو ویسا ہی صحیح ہوگا جیسا یہ صحیح ہے کہ آفتاب کے خزانے میں سوا نور کے کچھ نہیں۔

خدا خالق شر ہے مگر (معاذ اللہ) شریر نہیں

مگر اسی طرح یہ بھی تسلیم کرنا ضرور ہوگا کہ عالم میں بھلائی ہو یا برائی سب اللہ ہی کی بنائی ہوئی اور اسی کی طرف سے ہے۔ پر اس کے خزانے اور اس کے گھر میں سوا بھلائی کے اور کچھ نہیں وجہ اس کی بھی وہی ہے کہ برائی نقصان کا نام ہے جو بوجہ عدم پیدا ہوتا ہے کیونکہ نقصان کمی کو کہتے ہیں۔ اس صورت میں شر اور برائی اس جزء عدمی کے باعث ہوگی۔ مگر اسی قیاس پر بھلا، خیر اور خوبی

سب اُس جز وجودی سے حاصل ہوگی اور یہ کہنا پڑے گا کہ وجود خیر محض ہے اور خدا کے[1] خزانے اور اُس کے ہاتھ میں سوا خیر کے اور کچھ نہیں۔ بالجملہ شکل و صورت اور جن کو شکل و صورت لازم ہے جیسے قد و قامت رنگ و روپ اور سوا ان کے اور جتنی تحدیدیں ہیں قابل کی طرف سے حاصل ہوتی ہیں۔ فاعل کی طرف سے حاصل ہی نہیں ہوتیں اور جو یہ شبہ ہو کہ یہ اوصاف بھی مخلوقات میں موجود ہیں اس لئے ان اوصاف کا خدا میں ہونا لازم آئے گا ہاں یہ سب اوصاف قابل کی طرف سے آتے ہیں اور بیشک قابل میں یہ اوصاف اصلی اور ذاتی ہوتے ہیں۔ سو اگر بالفرض خدا کی طرف سے یہ اوصاف آئے ہوں تو خدا کو قابل کہنا پڑے گا۔

ذات آکہ کسی اثر کو کسی طرف سے بھی قبول نہیں کر سکتی

مگر مخدوم من! خداوند عالم کو کسی وصف کا قابل نہیں کہہ سکتے ورنہ یہ کہنا پڑے گا کہ جس وصف اور جس بات کا وہ قابل ہے وہ پہلے سے اُس میں نہ تھی۔ سو تمھیں فرماؤ یہ عدم کا شعبہ ہے کہ نہیں؟ اور اس صورت میں خدا کے وجود کو ایک منتہی اور متناہی اور محدود چیز کہیں گے یا نہیں۔؟

الحاصل یہ بات ظاہر ہے کہ جب کسی موجود میں کسی چیز کا عدم ہوگا تو وہ چیز اُس موجود کی حد سے خارج ہوگی اور یہ کہنا پڑے گا کہ وہ چیز وہاں ہے یہاں نہیں۔ اور اس موجود میں یہاں تک اوصاف اور یہاں تک کمالات ہیں مگر اس میں صاف اس بات کا اقرار ہے کہ وہ موجود محدود الوجود ہے۔ لیکن ابھی ہم نے ثابت کیا ہے کہ خدا کا وجود غیر محدود ہے اس لئے اِس بات پر یقین کرنا ضرور پڑا کہ خداوند بے نیاز اپنی ذات بابرکات میں سب قسم کے وجود رکھتا اور کسی قسم کا وہاں عدم نہیں جو کسی وصف کے قبول کا احتمال ہو۔ اور نیز اس صورت میں یہ بھی کہنا پڑے گا کہ اگر خداوند بے نیاز کسی وصف کا قابل نہیں تو وہ وصف جس جگہ سے آیا ہے وہاں خانہ زاد ہوگا (اور چونکہ اس وقت اوصاف وجودیہ[1] میں کلام ہے) تو اُس کے یہ معنی ہوں گے کہ یہ وصف اُس کے حق میں خانہ زاد اور اصلی ہے۔

خداوند عالم واحد اور لا محدود ہے

مگر اوصاف وجودی اُس چیز کے خانہ زاد ہوتے ہیں جس کے حق میں خود وجود خانہ زاد ہوتا ہے اور وجود کی نامتناہی اور اُس کا غیر محدود ہونا ابھی ثابت ہوا ہے۔ اس لئے خدا کے سوا اگر کسی اور میں وجود غیر محدود ہوگا تو پھر دونوں جگہ محدود ہی ہوگا غیر محدود نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں خدا کا وجود اُس دوسرے میں نہ ہوگا۔ اور اُس دوسرے کا وجود خدا میں نہ ہوگا۔ اور پہلے ثابت ہو چکا کہ خدا کا وجود غیر محدود ہے یعنی ہر قسم کے وجود اُس میں موجود ہیں۔ علاوہ بریں اس وقت دونوں باہم مماثل ہوں گے اور پھر دونوں ایک جگہ میں موجود یعنی ایسی طرح مجتمع ہوں گے جیسے فرض کرو دو شخص ایک چیز اور ایک

[1] یحیی و یمیت بیدہ الخیر وھو علی کل شیء قدیر (ترجمہ) جلاتا بھی ہے مارتا بھی ہے۔ بھلائی اُسی کی خانہ زاد اور قبضہ میں ہے۔ اور وہ قادر ہر چیز پر ہے ۱۲ منہ۔ مگر یہ واضح رہے کہ مولانا کے نزدیک صرف اوصاف حسنہ ہی وجودی ہیں باقی اوصاف نتیجہ سوء عدمی ہیں ۱۲

جگہ میں مجتمع ہو جاویں۔ مگر یہ بات ایسی محال ہے کہ کسی دیوانے کو بھی آجتک اس میں تامل نہیں ہوا پھر کوئی صاحب انصاف سے فرمائیں کہ مخلوقات کا وجود تو ایسا قوی ہو کہ اپنے مماثل کو اپنے احاطہ اور اپنی جگہ میں نہ آنے دے اور خدا کا وجود ایسا ضعیف و ناتوان ہو کہ ہر کوئی اُس کو دبانے اور اُس کے احاطے اور اُس کی جگہ میں گھس آئے۔

یہ بات اگر فرض کیجئے تو یہ معنی ہوں کہ جیسے ایک چراغ کا نور اول ضعیف ہوتا ہے اور اس سبب سے دوسرے چراغ کے نور کے آنے کی گنجائش ہوتی ہے جس کا حاصل یہ ہوا کہ ایک چراغ کا نور دوسرے چراغ کے نور سے ملکر قوی ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی ایک خدا کا وجود دوسرے خدا کے وجود سے اگر ایسی طرح مل جائے کہ دونوں کا محل و مقام ایک ہو اور دونوں ملکر ایک ہو جائیں تو یہ معنی ہوں کہ تنہا تنہا وجود ہر ایک خدا کا ضعیف ہے، پر جب دونوں ملجاتے ہیں تو قوی ہو جاتے ہیں (ورنہ درصورت غیر متناہی ہونے وجود کے سوا اس قسم کے اجتماع کی اور کوئی صورت دو وجود کے اجتماع کی نہ ہوگی)، مگر اوّل تو یہ بات خدائی کے منافی ہے۔ خدا کی ذات و صفات کے اوپر اگر اور کوئی مرتبہ ہوگا تو پھر اس مرتبہ کو خدا کیوں کہیں گے اُسی مرتبہ کو خدا کہیں گے جو سب سے اوپر ہوگا۔ دوسرے لاتناہی مفروض کو غور سے دیکھیے تو وہی مانع تسلیم ضعف مذکور ہے کیونکہ اس صورت میں باعتبار مراتب خدا کا وجود متناہی و محدود ہوگا یہی وجہ ہے کہ اُس کے آگے اور مرتبہ نکل آیا۔ اس صورت میں وہ لاتناہی وجود روشن دلیلوں سے ثابت ہو چکی ہے مانع تسلیم تعدد خداوندی ہوگی۔ الغرض خداوند بے نیاز کسی وصف وجودی کا قابل نہیں اور اس وجہ سے ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ بیشک وہ محل اوصاف خارجیہ کا نہیں ہو سکتا۔ مگر اس صورت میں اُس کے لئے کوئی صورت و شکل یعنی تحدید معروض نہ ہوگی۔ اور علیٰ ہذا القیاس جو اوصاف مستلزم شکل و تحدید مذکور ہیں جیسے قد و قامت رنگ و روپ، مکان و زمان وغیرہ ہرگز نہ ہوں گے۔

قدرت

(قادر ذوالجلال اپنے اثر میں مادہ کا محتاج نہیں)

مگر جب وہ کسی کا قابل نہیں اور اُس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے وجود میں غیر محدود ہے (یعنی سب قسم کے کمالات اپنی ذات میں رکھتا ہے اور ساری خوبیاں اُس کے حق میں خانہ زاد ہیں) تو اُس کا بھی کوئی قابل نہ ہوگا کیونکہ جہاں کسی وصف یا کسی امر کی نسبت اتنی بات تسلیم کی جائے گی کہ اُس کے لئے کوئی قابل ہے تو اُس کے یہ معنی ہوئے کہ خدا قابل کا محتاج ہے اور اُس کا وجود مثل دھوپ بے قابل و محل کہیں قرار نہیں پکڑ سکتا یعنی جیسے دھوپ اپنے موجود ہونے میں زمین وغیرہ کی محتاج ہے ایسے ہی خدا کا وجود اپنے موجود ہونے میں قابل کا منتظر

ا؎ یعنی دو چیزوں کا ایک وقت میں ایک حیثیت سے ایک چیز اور ایک جگہ میں جمع ہونا بظاہر مثال دو لوٹے پانی کا صرف ایک لوٹے ہی میں ایک وقت میں بغیر خرچ کے سما جاتا ۱۲ ۲؎ یعنی خدا کو غیر متناہی اور لامحدود مانتے ہوئے یہ صورت چراغ جیسی ناممکن ہے کیونکہ پھر اُس کی روشنی کی طاقت کے ضعیف ہونے کے یہ معنی کہ محدود ہے ۱۲ ۳؎ یعنی خداوند عالم اپنا اثر کرنے کے لئے کسی خاص مادہ یا قابل کا محتاج نہیں ۱۲

اور اُس کا محتاج ہے۔ علاوہ بریں اس کے ساتھ یہ بھی ضرور ہی تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس کے لئے کوئی اصل بھی ہے جس کے حق میں یہ وصف خانہ زاد ہے اور اُس کا محتاج ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ قابل کی ضرورت بعد اُس اصل کے ہوتی ہے جس سے وجود ملتا ہے اور جس کو ہم نے بارہا فاعل کہہ کے تعبیر کیا ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ فاعل کی ضرورت پیدا ہونے والی چیز کو اول ہوتی ہے اور قابل کی ضرورت اُس کے بعد خود اُس بیان سے ہی ظاہر ہے اس لئے کہ فاعل کے معنی یہی ہیں کہ کسی چیز کو بنائے۔ علیٰ ہٰذا القیاس اصل کے معنی سے بھی یہی ظاہر ہے کہ اُس سے کوئی شے نکلے اور ہر قابل کے مفہوم میں یہ بات رکھی ہوئی ہے کہ کہیں کی آئی ہوئی کسی بات کو قبول کرلے اور اپنے اندر رکھ لے سو جو شخص اُن دونوں باتوں کو سُنے گا وہ بے دلیل خود بخود اس بات کو تسلیم کرے گا کہ شے حادث یعنی نوزاد کو اول تو فاعل کی ضرورت ہے۔ دوسرے مرتبہ میں قابل کی حاجت ہے کیونکہ اشیاء نوزاد میں وجود تو اصل ہے اور شکل اُس پر عارض ہے اور ظاہر ہے کہ اصل شے عارض سے مقدم ہوتی ہے اس لئے فاعل کی ضرورت اول ہوگی اور قابل کی ضرورت اُس کے بعد ہوگی۔ الغرض جیسے خداوند عالم کسی کا قابل نہیں خداوند عالم کا قابل بھی کوئی نہیں اس لئے کہ اس صورت میں قطع نظر احتیاج کے خداوند عالم کو کسی اصل اور فاعل کی بھی ضرورت نہ ہوگی جس کے حق میں خداوند عالم ایک وصفِ خانہ زاد ہو۔ سو تمہیں کہو کہ اگر احتیاج اصل فاعل ہے تو پھر خداوند عالم کو خدا کہنا ہی غلط ہے۔ خداوند عالم کو خدا اس لئے کہتے تھے کہ وہ خود اپنی ذات سے موجود ہے کسی فاعل کی اُس کو احتیاج نہیں اور کسی اصل کا وہ محتاج نہیں جب وہ بھی کسی اور ہی کا محتاج نکلا تو پھر اُسی کو خدا کیوں نہ کہیں گے۔

اور مثال ہی کی ضرورت ہے تو لیجئے۔ حرارت گرم پانی کی اور نور زمین جس کو دھوپ کہتے ہیں اپنے وجود میں دو چیزوں کے محتاج ہیں۔ ایک تو اُس آگ اور آفتاب کی جہاں سے ان کا وجود نکلتا ہے۔ دوسرے اُس پانی اور زمین کی جس پر یہ دونوں قرار پکڑتے ہیں سو آگ اور آفتاب تو حرارت گرم پانی اور نورِ زمین یعنی دھوپ کے لئے اصل اور مخرج اور فاعل ہیں اور خود گرم پانی اور زمین اُس حرارت اور دھوپ کے لئے مقر اور محل اور جائے قرار اور قابل ہیں اگر یہ دونوں جانبیں نہ ہوں تو پھر حرارت پانی کی اور دھوپ کے وجود کی کوئی صورت نہیں۔ اور جب ان دونوں کی ضرورت ہوئی تو پھر اس بات کا تسلیم کرنا ضرور ہے کہ آفتاب میں نور اور آتش میں حرارت وصفِ ذاتی اور خانہ زاد ہے کسی اور کا فیض نہیں۔ ورنہ پھر ہم اُسی اصلی کو (جہاں سے آفتاب و آگ بھی عالمِ اسباب میں مستفید ہوتے ہیں حرارت اور نور مذکور کی اصل اور فاعل کہیں گے)۔

غرض اس امر کا ماننا لازم ہے کہ اصل مخرج میں وہ وصف جو قابل میں آتا ہے ذاتی اور خانہ زاد ہو سو یہ وہی بات ہے جس کے ہم مدعی ہوئے تھے اور یہ کہا تھا کہ امر نوزاد کے وجود کے لئے کم سے کم تین چیزوں کی ضرورت ہے ایک[1] فاعل کی ایک قابل[2] کی ایک اُس[3] وصف کی جو فاعل کے حق میں ذاتی اور خانہ زاد ہو۔

[1] جیسے آفتاب ۱۲ [2] یعنی محل اور مقر کی جیسے زمین ۱۲ [3] جیسے نور کہ وہ آفتاب میں خانہ زاد ہے ۱۲

مگر ظاہر ہے کہ کسی فاعل کا وصف ذاتی کسی قابل میں اس طرح نہیں آجاتا کہ اصل و فاعل میں اُس کا
نام و نشان بھی باقی نہ رہے اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ وصف ذاتی مذکور منقسم ہو کر کچھ تو فاعل اور اصل میں رہ جائے
اور کچھ قابل میں آجائے۔ اگر یہ ہوا کرے تو وصف مذکور کا اصل کے حق میں ذاتی ہونا غلط ہو جائے بلکہ اس صورت
میں فاعل اور قابل دونوں کی دونوں وصفِ مذکور کی نسبت برابر ہو جائیں۔ اور یہ فرق کہ اس کے حق میں
یہ وصف ذاتی ہے اور اُس کے حق میں یہ وصف عرضی ہے۔ اس کے حق میں یہ وصف خانہ زاد ہے اور اُس کے
حق میں یہ وصف مستعار ہے غلط ہو جائے۔ کیونکہ اس صورت میں یہ قصہ ایسا ہو گا جیسا فرض کیجئے ایک گھڑے
میں سے پانی نکالا دوسرے میں ڈال لیا۔ یا ایک فانوس میں سے شمع نکال کر دوسرے فانوس میں رکھ لی جیسے
یہاں پانی کے لئے یہ گھڑا معدن ہے نہ وہ نہ یہ فانوس نور کی اصل اور مخرج ہے نہ وہ ایسی ہے۔ در صورت مرقومہ
بالا نہ فاعل کو اصل وصف معلوم کہہ سکیں گے نہ قابل کو۔ سو وصفِ مذکور اگر بالکل قابل ہی میں آجائے تب تو
یہ بات خوب ہی ظاہر ہے اور اگر تقسیم ہو کر کچھ اصل میں رہا اور کچھ قابل اور محل میں آگیا تو جس قدر وہاں سے
یہاں آگیا اُسی قدر میں یہ کہنا پڑے گا کہ اس قدر نہ اصل اور فاعل کے حق میں خانہ زاد ہے اور نہ محل اور
قابل کے حق میں خانہ زاد ہے اور نہ محل اور قابل کے حق میں خانہ زاد ہے۔

بہر حال یہ کہنا پڑے گا کہ وصفِ واحد یہاں بھی ہے اور وہاں بھی ہے مگر اس کے معنی سوا اس کے اور
کیا ہیں کہ ایک وصف کو دونوں طرف انتساب ہے مثلاً دھوپ ایک سطح نورانی ہے زمین کے ساتھ بھی اس کو
رابطہ ہے اور اُن شعاعوں کے ساتھ بھی جو اُس پر واقع ہوئی ہیں اگر فرق ہے تو فقط اتنا فرق ہے کہ شعاعوں
کے حق میں یہ نورانیت ایک وصف خانہ زاد ہے اور زمین کے حق میں خانہ زاد نہیں مستعار ہے (علیٰ ہٰذا القیاس
وہ شعاعوں کا مجموعہ (جن کے وقوع سے زمین پر ایک سطح نورانی پیدا ہوتی ہے اور ایک نور مجسم معلوم ہوتا ہے)۔
اس بُعد کے حق میں جس کو جَو سما کہتے ہیں عرضی اور مستعار ہے اور آفتاب کے حق میں اصل اور خانہ زاد ہے۔

الغرض ایسے اوصاف کو جو ایک جانب سے دوسری جانب جاتے ہیں دونوں طرفوں کے ساتھ رابطہ ہوا کرتا
ہے اور دونوں جانبوں کے ساتھ نسبت ہوا کرتی ہے اگر فرق ہوتا ہے تو وہی ذاتی اور عرضی ہونے کا فرق ہوتا ہے
یا یوں کہئے کہ باہم فرق صدور و وقوع کا ہوتا ہے یعنی فاعل اور اصل کی طرف سے صدور ہوتا ہے اور قابل
اور محل کی طرف وقوع ہوتا ہے مگر اس بیان سے یہ بات اہلِ فہم پر واضح ہو گئی ہو گی کہ وصف مذکور قطع نظر ان رابطوں
اور نسبتوں کے فاعل اور قابل دونوں میں مشترک ہے اور ان دو رابطوں میں ایک رابطہ بھی ساتھ لے لیجئے تو پھر وہ وصف

سلہ مخلوق کے کمالات خالق کے کمالات میں نہ کوئی نقصان پیدا کرتے ہیں نہ ان کو تقسیم کر سکتے ہیں باوجودیکہ یہ جنس یافتہ ہونے میں کمالات آپ ہی سے
ہے ۱۲۔ سلہ یعنی رابطہ عرضی اور رابطہ ذاتی یا نسبت صدور اور نسبتِ وقوع۔ حاصل ہے کہ مثلاً نور کا تعلق آفتاب سے بھی ہے اور زمین سے بھی لیکن
اگر اس کے ساتھ ذاتی یا عرضی کی قید لگا دیں تو پھر دونوں سے تعلق نہ رہے گا۔ بلکہ ایک سے ہو جائے گا۔ چنانچہ ذاتی اور خانہ زاد نور کے متعلق اگر

تنہا اُسی رابطہ اور نسبت والے کا وصف ہوگا وصف مشترک نہ ہوگا۔ ایک ہی جگہ رہے گا کسی دوسرے کی طرف منتقل اور متعدی نہ ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ خدائی مخلوقات میں نہیں آسکتی اور امکان اور مخلوقیت خدا میں نہیں جاسکتے

کیا انسان کو عرضی خدا کہہ سکتے ہیں؟

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ خدائی موجودیت ذاتی کو کہتے ہیں اور امکان اور مخلوقیت موجودیت عرضی کا نام ہے۔ سو خدائی میں ذاتی ہونا پہلے سے ملحوظ ہے اور امکان اور مخلوقیت میں عرضی ہونے کا اول سے لحاظ ہے۔ اسی لئے عرضی خدائی اور مستعار خدائی ہو تو کیونکر ہو۔ اور علیٰ ہذا القیاس امکان مستعار اور عرضی کیونکر ظہور میں آئے؟ ۔ ہاں فقط موجودیت اور وجود کو ان دونوں قیدوں سے علیحدہ کرکے دیکھیں تو بیشک خدا اور مخلوقات دونوں میں مشترک ہوگا۔ چنانچہ ظاہر بھی ہے۔ اس صورت میں وہ اوصاف جو ایک جانب سے دوسری جانب انتقال کرتے ہیں اور نیز وہ اوصاف جن میں ذاتی ہونے کا لحاظ ہے خداوند عالم میں ضرور ہوں گے پر وہ اوصاف جن میں عرضی اور مستعار ہونے کا لحاظ ہے خدا میں ہرگز نہیں ہوسکتی۔ علیٰ ہذا القیاس اوصاف جن میں کسی وصف وجودی (بے قید) یا مقید (بقید ذاتی کے عدم کا لحاظ ہے خداوند عالم میں ممکن نہیں ہاں اگر کسی وصفِ عدمی یا عرضی کا سلب ملحوظ ہوگا تو خداوندِ عالم میں اُس کا ہونا منجملہ ضروریات ہے۔

اوصاف کی تقسیم، خداوندی اوصاف کا بیان

کونسی صفات خدا کی ساتھ وابستہ ہوسکتی ہیں؟

مخاطب مخلوق وغیرہ نہ تھے تو خدا کس طرح متکلم عالم، خالق وغیرہ تھا؟

اس صورت میں موجودات کے اوصاف کی چھ قسمیں ہوں گی۔ تین وجودی تین عدمی۔ تین وجودی تو وہی ہیں جن کا ذکر اوپر ہوچکا۔ ایک وہ اوصافِ وجودی جو بلا قید ہوں۔ دوسرے وہ اوصافِ وجودی جن میں ذاتی ہونے کا لحاظ۔ تیسرے وہ اوصافِ وجودیہ جن میں عرضی ہونا ملحوظ ہے۔

سو اول دو قسموں کا خدا میں ہونا ضرور ہے اور قسم ثالث کا خداوندِ عالم میں ہونا محال ہے اور تین عدمی وہ ہیں جو ان تینوں وجودی کے مقابل ہیں۔ یعنی ایک میں اوصافِ وجودی بے قید کا سلب ہے۔ دوسرے میں اوصافِ وجودی ذاتی کا سلب ہے۔ اور تیسری میں اوصافِ وجودی مستعار کا سلب ہے۔ مگر ان دونوں قسموں میں بظاہر اوصاف کا سلب ہوتا ہے۔ پر حقیقت میں اُن قیدوں کا سلب اور عدم ہوتا ہے جو اُن میں ماخوذ اور ملحوظ ہیں۔ ورنہ بہر قسم اول میں اور ان دونوں قسموں میں پھر کیا فرق باقی رہے گا سو ان تین قسموں میں سے قسم ثالث کا خدا میں ہونا ضرور ہے اور دو قسم اول کا خداوند عالم

ع یعنی جو مخلوقات میں حاصل ہوں جیسے کھانا پینا وغیرہ واللہ اعلم

میں ہونا محال ہے۔ مگر اسی طرح مخلوقات میں اقسام اوصافِ وجودی میں سے تو قسم اول اور قسم ثالث کا ہونا ضرور ہے اور قسم اوسط کا ہونا محال اور اقسام اوصافِ عدمی میں سے اول اور آخر کا ہونا محال ہے اور قسم اوسط کا ہونا ضروری ہے۔ اِن سب اوصاف کے اقسام کو سوا ایک ساتویں قسم اور ہے جس میں کسی عدم کا سلب ہو سو اس قسم کا خدا میں ہونا ضرور ہے۔ مگر وہ عدم جو اس میں مسلوب ہوتا ہے کبھی مطلق ہوتا ہے جیسے عدم مقابل وجود مطلق اور کبھی مقید ہوتا ہے جیسے اندھا، بہرا ہونا کہ اس میں ایک وجودِ خاص (یعنی وصفِ بینائی اور شنوائی کا سلب ہے) اور اس وجہ سے بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ قسم بسا اوقات غیرِ خدا میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ بہت بلکہ اکثر آدمی بینا نظر آتے ہیں مگر اس عدم میں جو اس میں مسلوب ہوتا ہے اگر یہ قید بھی لگا دیں کہ وہ ذاتی ہو تو پھر اس قسم کا غیرِ خداوندِ عالم میں ہونا محال ہو جائے۔

سبوحیت، قدوسیت اور تسبیح و تقدیس

سو ہم اپنی اصطلاح میں اس قسم کا نام سبوحیت اور قدوسیت اور تسبیح اور تقدیس رکھکر یہ گذارش کرتے ہیں کہ وہ اقسام جن کا ہونا خدا میں محال ہے فقط اسی وجہ سے خدا میں محال ہیں کہ اُن کا ہونا کسی نہ کسی عدم ذاتی کے اعتبار پر موقوف ہے۔ سو سلبیات کے اول دو قسموں کا حال تو ظاہر ہے کہ اُن میں عدم ذاتی ملحوظ ہے۔ پر وجودیات کی قسم ثالث میں چونکہ بظاہر معاملہ بالعکس ہے اس لئے یہ گذارش ہے کہ کسی چیز کی عرضی اور مستعار ہونے کے یہ معنی ہیں کہ موصوف کی ذات میں نہ ہو کسی اور کے فیض سے آ گئی ہو سو تمھیں کہو کہ یہ عدم ذاتی نہیں تو اور کیا ہے۔ اس صورت میں قسم ہفتم کا ماحصل فقط یہ ہو گا کہ وجودیات میں سے قسمِ ثالث اور سلبیات میں سے اول اور اوسط نہیں۔ کیونکہ عدم کے لئے یہی تین احتمال ہیں یہ نہیں کہ قسم ہفتم فی الواقع قسم ہفتم ہے مگر اس قیاس پر اوصافِ ضروری کے ضرور ہونے کی بھی یہی وجہ ہے کہ وہ کسی وصفِ وجودی ذاتی کے ہونے کی خبر دیتے ہیں جن میں دو قسم اول اور اوسط وجودیات کا حال تو خود ظاہر ہے۔ پر قسم ثالث سلبیات میں اشتباہ ہو تو ہو سو اس اشتباہ کے رفع کرنے کے لئے یہ گذارش ہے کہ موافق تحریر بالا اس قسم میں قید استعارہ کا سلب ہوتا ہے جس کا عدم ذاتی پر دلالت کرنا ابھی عرض کر کے آیا ہوں۔ اس صورت میں سلب استعارہ کو وجود ذاتی لازم نہ ہو گا کیونکہ سوا عدم کے پھر وجود ہی ہو گا اور کوئی احتمال تو ہو ہی نہیں سکتا۔ اس لئے بمقابلہ صفت

عـہ یعنی ساتویں قسم مع اپنی دو تقسیموں کے (واللہ اعلم بالصواب) عـہ یعنی وہ اوصاف وجودیہ جن میں غیر نفی ملحوظ ہے ۱۲ عـہ یعنی جس میں کسی عدم کا سلب ہو۔ یہ وجودیات میں سے قسم ثالث اس لئے نہ ہو گی کہ اس میں فقط ذاتی کا عدم ہی ہے اس عدم کا سلب نہیں۔ بنا بریں سلبیات کی قسم اول میں محض وجودی بے مقید کا عدم ہے۔ اور قسم ثانی میں اوصاف وجودی ذاتی کے ذاتی ہونے کا عدم ہے اس عدم کا سلب کسی میں نہیں اب باقی رہے تین احتمال (۱) مطلق عدم کا سلب یعنی اوصاف وجودی بلا قید (کیونکہ جب نفی پر نفی داخل ہوتی ہے۔ یعنی نہیں کا انکار ہوتا ہے تو وہ ثبوت ہوتا ہے) سو وجودیات کی قسم اول ہے۔ (۲) مطلق ذاتی کے عدم کا سلب۔ یعنی ذاتی ہونے کا لحاظ یہ وجودیات کی قسم ثانی ہے (۳) کسی خاص ذاتی کے عدم کا سلب جس میں کسی خصوصیت کی قید ہو جیسے اندھا بہرا ہونا سو یہ سلبیات کی قسم ثالث ہے۔ کیونکہ اس میں ذاتی بینائی و شنوائی کے عدم (یعنی بینائی و شنوائی) کا سلب ہے تو جب مستعار کا سلب ہوا تو وجود ہی ذاتی کا لحاظ ہو گا۔ (واللہ اعلم بالصواب) ۱۲ منہ۔

قدوسیت ایسی صفت جامع ہونی چاہیئے جو اقسام ضروریہ ثلاثہ کو شامل ہو۔

محمودیت اور حمد

سوہم اُس صفت کے لیئے لفظ محمودیت اور حمد تجویز کرکے یہ گذارش کرتے ہیں کہ اگرچہ بظاہر اوصافِ خداوندی کی آٹھ قسمیں معلوم ہوں پر اس تقریر کے موافق کل دو قسمیں ہو جاویں گی ایک اوصافِ تسبیحی جن کو اوصافِ تنزیہی اور جلالی بھی کہیئے تو بجا ہے۔ دوسرے اوصافِ تحمیدی جن کو اوصافِ جمالی بھی کہیئے تو زیبا ہے۔ مگر اوصافِ تنزیہی کا ماحصل جیسا یہ ہے کہ اوصافِ ثلثہ معلوم نہ ہوا کریں ایسا ہی ان سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ وہ اوصاف جو قابل کی جانب سے آتے ہیں بالکلیہ مسلوب ہوں۔ کیونکہ اول تو تحدید لازم آئے گی دوسرے اُن اوصاف کا موصوف جو قابل کے عطا کردہ ہوتی ہیں خود ایک وصفِ عرضی ہوتا ہے مثلاً دھوپ (جو موصوف بتربیع و تثلیث وغیرہ اوصاف عطا کردہ صحن یا روشندان وغیرہ قوابل ہوتی ہے) تو خود ایک وصفِ عرضی ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جب خدا میں اوصافِ عرضی یعنی مستعار کا ہونا اس وجہ سے محال ہوا کہ احتیاج غیروں کی طرف لازم آئے گی تو خود کیونکر منجملہ اوصافِ عرضیہ یعنی اوصاف مستعار ہو سکتا ہے؟ کیونکہ وہاں تو اوصاف ہی میں احتیاج تھی یہاں خود اپنی ذات اور وجود ہی میں احتیاج لازم آئے گی۔ بالجملہ وہ سب اوصاف جو عطا کردہ قوابل ہوتے ہیں اوصافِ وجودی ہیں سے قسم ثالث کے نیچے داخل ہوتی ہیں۔ اِدھر دیکھیئے اوصافِ تحمیدی یعنی اوصافِ جمالی کو جیسا یہ لازم ہے کہ اوصافِ ثلاثہ (مشار الیہا) ہوا کریں ایسا ہی یہ بھی لازم ہے کہ جتنے اوصاف فاعل میں ہوتے ہیں وہ سب ہوں کیونکہ اوصافِ فاعلی سب اوصافِ ثلاثہ مشار الیہا میں داخل ہیں (چنانچہ ظاہر ہے)۔

اوصافِ فاعلی اور قابلی کا فرق

مگر اس کی تمیز کہ کون سے اوصاف فاعلی ہیں اور کون سے اوصاف قابلی ہر کسی کا کام نہیں اس کے لیئے مناسب یوں معلوم ہوتا ہے کہ کسی قدر تفصیل ہم ہی لکھتے چلیں۔ پر اس کا کھٹکا ہے کہ یہ باریک باتیں دیکھیئے دیکھنے والوں کی سمجھ میں آتی ہیں یا نہیں مگر جب یہ خیال میں آتا ہے کہ کم فہم نہ سمجھیں گے تو کیا ہوا اہل فہم تو سمجھ جائیں گے بنام خدا قلم اُٹھاتا ہوں۔ بغرض اس پس و پیش کی باتیں ہیں سا ہر کسی کے لیئے نہیں لکھتا فقط اُن صاحبوں کے لیئے عرض کرتا ہوں جو فہم باریک رکھتے ہیں مضامینِ دقیقہ سے اُن کو مناسبت حاصل ہے فقط ایک سمجھانے ہی کی دیر ہے سو ایسے صاحبوں کی لغزشیں دیکھ سُنکر جی یوں چاہتا ہے کہ اپنا مافی الضمیر بھی عرض کرتا چلوں اگر میری عرض معروض پر کان رکھنے سے عار نہ کریں گے اور انصاف کریں گے تو کیا دور ہے کہ خداوند ہادی اُنکو ہدایت فرمائے ورنہ عوام الناس کو اِن مضامین میں دل لگانے اور غور فرمانے کی اجازت نہیں مبادا کچھ کا کچھ سمجھ کر کسی اور راہ نہ ہو لیں! سنیئے بعض مضامین تو ایسے ہوتے ہیں کہ اُن کو وجود اور سمجھنے میں کسی اور مضمون کے وجود

عہ یعنی پہلی اور دوسری ۱۲ عـــه تو اس وجہ سے کہ خود دھوپ الخ ۱۲ عـــه یعنی عرضی ہونا ملحوظ ہوتا ہے ۱۲

اور سمجھنے کی ضرورت نہیں۔ جیسے میں تم زید عمرو زمین آسمان درخت پہاڑ چاند سورج وغیرہ یہ سب مضامین اور یہ سارے مفہوم ایسے ہیں کہ تن تنہا اپنے وجود اور سمجھ میں آجانے کے لئے کافی ہیں۔

اور بعض مضامین اور معانی ایسے ہوتے ہیں کہ تنہا وجود میں اور سمجھ میں نہیں آتے جب وجود میں اور سمجھ میں آتے ہیں تو دوسرے مضمون کے ساتھ وجود میں اور سمجھ میں آتے ہیں مثلاً باپ بیٹا بھائی جورو خالا پھوپی چچا ماموں دادا دادی نانا نانی دوست دشمن استاد شاگرد اوپر نیچے داہنے بائیں آگے پیچھے وغیرہ یہ سب مضامین ایسے ہیں کہ تنہا وجود میں اور سمجھ میں نہیں آسکتے باپ کا وجود اور تصور بغیر بیٹے کے وجود اور اُسکے تصور کے نہیں ہو سکتا علی ہذا القیاس جورو کے وجود کے وجود اور تصور کو خاوند کا وجود اور تصور اُستاد کے وجود اور تصور کو شاگرد کا وجود اور تصور اوپر کے وجود اور تصور کو نیچے کا وجود اور تصور۔ دوست کے وجود اور تصور کو دوسرے دوست کا وجود اور تصور۔ دشمن کے وجود اور تصور کو اُس کا وجود اور تصور (جس کا دشمن ہو) لازم ہے۔ سو اسی قسم میں سے فاعل اور مفعول بھی ہے یعنی فاعل بے مفعول اور مفعول بے فاعل نہیں ہوتا اور نہ ایک دوسرے سے جدا سمجھ میں آسکتا ہے۔ باقی یہ خیال کہ باپ مر جاتا ہے بیٹا رہ جاتا ہے استاد مر جاتا ہے شاگرد رہ جاتا ہے اس دعوے کے مخالف نہیں۔ کیونکہ ایسے وقت میں کسی کو کسی کا باپ یا استاد یا بیٹا اور شاگرد کہنا مجازاً یعنی باعتبار زمانہ سابق کے ہوتا ہے ورنہ باعتبار حقیقت نہ یہ اُس کا باپ ہے نہ وہ اُس کا بیٹا نہ یہ اُس کا شاگرد ہے نہ وہ اسکا استاد۔ بلکہ جیسے مرنے کے بعد نکاح ٹوٹ جاتا ہے یہ رشتے بھی ٹوٹ جاتے ہیں۔ اور اگر یہ موٹی بات مقبول نہ ہو تو خیر وہ جو اصلی جواب ہے وہی سُنئے۔ باپ کا باپ ہونا اور بیٹے کا بیٹا ہونا اور اُستاد کا اُستاد ہونا اُن کے حق میں کوئی وصف ذاتی نہیں اور نہ ہمیشہ سے ہوتا بلکہ ایک مضمون عارضی ہے سو باپ ہونے کی حقیقت اور بیٹے ہونے کی حقیقت فقط یہی مضمون عارضی سمجھو ابوت اور بنوت اور استادی شاگردی کچھ اور ہے اور جن میں یہ اوصاف پائے جائیں کچھ اور ہیں۔ سو چونکہ ان اوصاف کو موصوف کی موت کے وقت فنا عارض ہو جاتی ہے تو بیشک اس وقت اُس کے مقابل میں جو وصف ہوگا اُس کو بھی فنا عارض ہوگی۔ ہاں البتہ ذہن اور تصور او خیال میں چونکہ موصوف کو بعد موت بھی بقا رہتا ہے تو تصور میں کچھ دقت پیش نہیں آتی اسلئے عام آدمیوں کو دھوکا پڑ جاتا ہے الحاصل اس قسم کے مضامین تنہا نہیں پائے جاتے خواہ ذہن میں کہئے خواہ خارج از ذہن کہئے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ یہ اوصاف از قسم نسبت ہوتے ہیں جیسے جملہ کو بتاویل مفرد صفت بنا لیتے ہیں ایسے ہی کبھی نسبت کو بتاویل غیر نسبت صفت بنا کر اُس کے دو طرفوں میں سے کسی کو موصوف قرار دیکر ثابت کر دیتے ہیں مگر نسبت پھر نسبت ہے اُس کی ذات متبدل نہیں ہو جاتی جو اُس کے لوازم بدل جائیں وہ احتیاج جو اُس کو اپنے دونوں طرفوں کی طرف ہوتی ہے جوں کی توں بدستور باقی رہتی ہے سو اُن میں سے ایک تو یہی موصوف ہوتا ہے اسلئے

فقط دوسرے ہی کی ضرورت رہتی ہے۔ جب یہ بات خوب ذہن نشین ہوگئی تو اصل مطلب کو سنئے۔ اگر کوئی وصف اوصافِ وجودی میں سے اس بات کو مقتضی ہو کہ علاوہ موصوف کے اس وصف کے لئے کوئی اَور بھی چاہئے جس پہ یہ وصف واقع ہو ایسا وصف تو منجملہ اوصافِ فاعلی ہوگا۔ اور اگر کوئی وصف علاوہ موصوف کے اس بات کو مقتضی ہو کہ اس وصف کے لئے کوئی اَور بھی چاہئے جس سے یہ وصف صادر ہوا ہو تو یہ وصف منجملہ اوصافِ مفعولی ہوگا۔ سو اوصافِ فاعلی تو ہر قسم کے خداوندِ عالم میں ہونے چاہئیں کیونکہ منشا اس قسم کے اوصاف کا اصل میں وجود ہے اور وجود کا حال آپ سن ہی چکے ہیں۔ کہ وہ کہاں سے آتا ہے۔ بسوائے خانۂ خداوندی کے اَور کوئی گھر ہی نہیں جس میں وجود کا خزانہ ہو۔ مگر اہلِ فہم پہلی تقریروں سے سمجھ ہی گئے ہوں گے کہ اس صورت میں فاعل کو کچھ دخل نہ ہوگا فقط وجودی ایسے اوصاف کا مصدر ہوگا گو بظاہر اہلِ ظاہر کو صورتِ فاعلی کی اس میں مداخلت معلوم ہوتی ہو سو یہ ایسا قصہ ہے جیسے آئینہ وقتِ تقابل آفتاب اگر منوّر ہوکر اَور اشیاء کو منوّر کرتا ہے تو اس تنویر میں آئینہ کے اُس نور کو دخل ہے جو آفتاب کی طرف سے آیا ہی آئینہ کی شکل و صورت، رنگ، روپ، قطع برید کو کچھ دخل نہیں۔ اور اگر دخل بھی ہے تو ایسی ہی باتوں میں دخل ہے یعنی کسی دیوار پر اگر آئینہ سے نور جائے گا تو اُس کا رنگ البتہ آئینہ کے رنگ کے تابع ہوگا۔ سو اسی طرح اصل وصف فاعلی تو عالمِ بالا سے آئے گا۔ ہاں بُرائی بھلائی وغیرہ اس طرف سے لاحق ہوجاتی ہے۔

غرض اس کلیہ سے کوئی یہ دھوکا نہ کھائے کہ ایسے اوصاف بہت سے ایسے ہوتے ہیں کہ بنی آدم کے حق میں موجبِ مذمت سمجھے جاتے ہیں۔ جیسے کسی نامحرم کو دیکھنا یا کوئی اَور بُرا بھلا کام کرنا غرض اصل فعل اَور چیز ہے اور اس کی بھلائی بُرائی اَور چیز ہے۔ بھلائی بُرائی اوپر سے افعال کو عارض ہوجاتی ہے۔ بالجملہ اوصافِ فاعلی تو سب کے سب خداوندِ کریم میں ہوں گے کیونکہ وہ مصدرِ افعال موجود ہے اور وجود خدا کے حق میں ایک وصف خانہ زاد ہے مستعار چیز نہیں۔ رہے اوصافِ مفعولی، اُن کی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ فاعل کی طرف سے مفعول میں کوئی ایسی بات پیدا ہو جس کا تصور فقط مفعول ہی پر موقوف ہو جیسے گرمی سردی سیاہی سفیدی اس قسم کے اوصاف کا حدوث تو خدا تعالیٰ کی ذات میں کسی اَور فاعل کی طرف سے محال ہے۔ کیونکہ اس صورت میں فاعل کی طرف سے مفعول میں کسی قسم کا ایجاد ہوگا یعنی اوصافِ وجودی پیدا ہوں گے اور وہ اوصافِ وجودی قبل حدوث خدا تعالیٰ میں نہ ہوں گے اور ظاہر ہے کہ بعض اوصافِ وجودی کا نہ ہونا اطلاقِ وجود اور اس کے غیر محدود ہونے کے منافی ہے جس کا تسلیم کرنا خداوندِ عالم کے لئے ضرور ہے۔

دوسری یہ صورت ہے کہ فاعل کی طرف سے مفعول میں کوئی ایجاد از قسم مذکور تو نہ ہوا ہو بلکہ ایک ایسی بات ثابت ہوئی ہو جس کا سمجھنا فقط ایک مفعول ہی پر موقوف نہ ہو بلکہ اُس کے تصور میں فاعل کے تصور کی بھی ضرورت ہو جیسے محمود ہونا یا محبوب ہونا یا مرئی ہونا۔ اس قسم کے اوصاف ثبوت تو خدا کے لئے ضرور

نہیں پر اِن اوصاف کا امکانِ ثبوت ضرور ہے۔ کیونکہ حاصل اِن اوصاف کا فقط اتنا ہے کہ ایک نسبت خدا کے بیچ میں اور کسی غیر کے بیچ میں پیدا ہوگئی۔ سو نسبت کا ثبوت یا حصول خدا کے لئے کچھ محال نہیں کیونکہ منسوب یا منسوب الیہ قبلِ نسبت اپنے وجود اور صفاتِ ذاتیہ میں کامل ہوتے ہیں۔ اِن باتوں میں نسبت کے محتاج نہیں ہوتے بلکہ نسبت ہی اپنے وجود میں ان کی محتاج ہوتی ہے۔ علاوہ بریں اگر نسبت کا حصول خدا کے لئے محال ہو تو اُس کا خالق ہونا، عالم ہونا، رازق ہونا بھی محال ہو جائے اس لئے کہ ان تمام مضامین اور سب باتوں میں اول ایک نسبت ہے، ایک کو دوسرے کے ساتھ حاصل ہوتی ہے۔ الغرض فقط نسبت کا حصول تو محال نہیں ہاں احتیاج ذات وصفات میں خدا کے لئے محال ہے۔ سو ظاہر ہے کہ نسبت کو احتیاج لازم نہیں۔

ہاں بعض نسبتیں ایسی ہوتی ہیں جن سے احتیاج اور افتقار ٹپکا کرتا ہے جیسے مخلوقیت مثلاً۔ مگر اس کے مقابلہ میں خالقیت وغیرہ ایسی نسبتیں بھی ہیں جن سے استغنا اور عدم احتیاج اسی طرح آشکارا اور نمایاں ہوتا ہے۔

بہرحال جب کچھ ایجاد کسی ایسے امر کا نہ ہو جس کا ذکر اوپر آچکا ہے بلکہ فقط حصولِ نسبت ہی ہو تو پھر بشرطیکہ منشا اس نسبت کا کوئی امرِ وجودی ہو جیسے محبوب ہونے کے لئے جمال اور محمود ہونے کے لئے کمال تو ایسے اوصاف مفعولی کا حصول خدا تعالیٰ کے لئے بایں معنی اگرچہ ضرور نہیں کہ خواہ مخواہ کسی محب کو خدا تعالیٰ سے محبت حاصل ہو ہی جائے یا کوئی حامد خدا تعالیٰ کی حمد کیا ہی کرے پر ایسے اوصاف کا حصول بالضرور ممکن ہے۔ کیونکہ منشا محبوبیت اور محمودیت جس کو جمال کہئے یا کمال وہ سب خدا کے خانہ زاد ہیں اور اس وجہ سے قبل تعلق محبتِ محبان یا حمدِ حامدان بھی اگر خدا تعالیٰ کو محبوب کہئے تو بجا ہے۔ سارے جہان میں دستور ہے کہ شجاعوں اور خوش اخلاقوں اور سخیوں کو ہر دم اور ہر وقت شجاع اور خوش اخلاق اور سخی کہتے ہیں خواہ شجاعت اور خوش خلقی اور سخاوت کا وقت ہو کہ نہ ہو یعنی دلاوری کا ظہور اعدا کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور خوش خلقی کا ظہور اپنے بیگانہ کی ملاقات میں ہوتا ہے اور سخاوت مساکین کو مال کے دینے سے ظاہر ہوتی ہے۔ تنہا کسی گوشہ میں اگر کسی وقت کوئی بیٹھا ہو تو اِن اوصاف کے ظہور کی کوئی صورت نہیں۔ مگر بایں ہمہ ہر وقت اس قسم کے آدمیوں کو شجاع اور خوش اخلاق اور سخی کہتے رہتے ہیں اور وجہ اس بول چال کی فقط یہی ہے کہ وہ قوت جو منشا شجاعت اور دلاوری کی ہوتی ہے اور وہ صفت جس سے آثار خوش اخلاقی کے ظاہر ہوتے ہیں اور وہ وصف جو باعثِ داد و دہش ہوتا ہے (مثل قوتِ باصرہ کے دیکھو یا نہ دیکھو اور مثل قوتِ سامعہ کے سنو یا نہ سنو) ہر دم اور ہر وقت ساتھ رہتے ہیں۔ سو اسی طرح وہ جمال اور کمال (جو باعثِ محبت ہو یا موجب مدح وستائش ہوتا ہے) خداوند کریم میں ہر دم اور ہر وقت موجود رہتا ہے۔ کسی کو اُس ذاتِ پاک کے ساتھ محبت ہو یا نہ ہو اور کسی کو اُس کے حمد وثنا کی توفیق ہو کہ نہ ہو۔

جب یہ تقریر دلنشین ہو چکی تو اب یہ گذارش بھی قابلِ لحاظ ہے کہ جیسے شجاعت اور سخاوت اور خوش

اخلاقی اور سماعت اور بصارت کا وہ مرتبہ (جو موجبِ ظہورِ آثار ہوتا ہے) ایک ایسی قوت ہے جو ہر دم ملازم حالِ شجاع و خوش اخلاق و سخی و سمیع و بصیر رہتی ہے اور اس وجہ سے اس بات کی مستحق ہے کہ اس مرتبہ کو مرتبہ بالقوہ کہیے اسی طرح جمال و کمالِ خداوندی کو لازم ذاتِ خداوندی سمجھئے اور اس اعتبار سے خدا تعالیٰ کو محبوب اور محمود بالقوہ ہر دم اور ہر آن سمجھئے۔ اور ان اوصاف کو اس اعتبار سے منجملہ اوصافِ قدیمہ سمجھئے پر وہ مرتبہ جو بعد ظہورِ آثار کے پیدا ہوتا ہے جیسے شجاعانِ دلاور اور خوش اخلاقانِ شیریں سخن اور اسخیاء دریا دل وغیرہ کے حق میں منجملہ لوازم ذات نہیں (چنانچہ ظاہر ہے) اور ہر دم قوتِ باصرہ اور قوتِ سامعہ کا مصروف بکار نہ ہونا اُس کی نظیر ہے۔

ایسے ہی وہ محبوبیت اور محمودیت (جو بعد تعلق محبت اور حمد و رحمد و ثنا کے حاصل ہوتی ہے) خدا کے اوصافِ قدیمہ میں سے نہیں ہاں اوصافِ ممکنۃ الحصول میں سے ہے اور بایں وجہ کہ اس مرتبہ میں بالفعل ظہورِ آثار ہوتا ہے اور صفتِ شجاعت اور سخاوت و محبوبیت اور محمودیت وغیرہ اپنے اپنے اثر اس وقت دکھاتے ہیں اس مرتبہ کو بالفعل کہیئے تو زیبا ہے۔ مگر اس قسم کے اوصاف کے حدوث سے خدا کی ذات و صفات میں کچھ حدوث اور تجدد لازم نہیں آتا کیونکہ درحقیقت ایسے اوصاف کے حصول سے بجز نسبت (جو ذاتِ موصوف سے ایک امرِ زائد ہوتا ہے) موصوف کو کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ ہاں بسا اوقات نسبتِ مذکور کی طرفِ ثانی کو اس طرف سے کوئی وصف علاوہ نسبتِ مذکورہ کے حاصل ہو جاتا ہے۔ مثلاً آفتاب اور زمین اگر مقابل یکدیگر ہوں اور بوجہ نور افشانی آفتاب (جو اس تقابل کے وقت) بجانبِ زمین ہوتی ہے۔ آفتاب کو فاعلِ تنویر کہیں تو اس تنویر سے آفتاب کو کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ فقط یہی نسبتِ تنویر حاصل ہو یا نہ ہو۔ ہاں اس تنویر اور نور افشانی کے باعث زمین کو (علاوہ اس نسبت کے جو فیما بین آفتاب و زمین وقتِ تنویرِ مذکور حاصل ہوتی ہے) حسب حیثیت و قابلیت آفتاب کے خزانہ سے نور ملجاتا ہے۔

غرض جیسے زمین کو علاوہ نسبتِ مذکورہ کے دھوپ کا فیض ہے اور آفتاب کو سوائے نسبت کے زمین سے اور کچھ فیض نہیں۔ ایسے ہی خداوندِ عالم کو بجز نسبت کے اور کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ ہاں عالم کو علاوہ نسبت فیما بین کے فیضِ وجود اور فیضِ کمالاتِ وجود بھی ہوتا ہے۔ غرض خدائے تعالیٰ کو عالم کی طرف سے بجز نسبت اور اضافت کے اور کچھ حاصل نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ نسبت منسوب اور منسوب الیہ دونوں سے خارج ہوتی ہے اگرچہ ایک کے اعتبار سے اُس کو اور طرح سے تعبیر کریں اور دوسرے کے اعتبار سے اور طرح۔ جیسے پدر اور فرزند اور سقف و فرش میں ایک نسبت ہوتی ہے مگر وہی ایک نسبت ایک کے اعتبار سے ابوّت اور دوسرے کے اعتبار سے بنوّت کہلاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس نسبتِ فیما بین سقف و فرش ایک کے لحاظ سے فوقیت اور دوسرے کے لحاظ سے تحتیت کہلاتی ہے۔ مگر یہ بات ظاہر ہے کہ نسبت کا وجود اور تحقق دونوں طرفوں کے وجود اور تحقق پر موقوف ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ معدوم محض کسی نسبت کے لئے منسوب یا منسوب الیہ بن سکے ہاں یہ ممکن ہے کہ ایک شئے من وجہٍ معدوم ہو اور من وجہٍ موجود ہو ایک

جہت سے اُنھیں وجود ہو اور ایک جہت سے عدم ہو۔ باعتبار وجود وہ شے منسوب یا منسوب الیہ ہو اور باعتبار عدم اس کو عدمی کہیں۔ مثلاً سایہ یا نابینائی کو جو منجملہ امور عدمی شمار کرتے ہیں اور پھر بااینہمہ سایہ کو دائیں بائیں کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ دائیں بائیں ہونا منجملہ مفہومات نسبی اور اضافی ہے۔ علی ہذا القیاس نابینائی کو شدید ضعیف کہتے ہیں اور اُس کے یہ معنی ہیں کہ موٹی چیزوں کو دیکھ سکتے ہیں اور باریک چیزوں کو نہیں دیکھ سکتے اور ظاہر ہے کہ یہ بات بھی اضافی ہے۔ سو باوجود عدمی ہونے کے جو یہ نسبتیں ان کے ساتھ متعلق ہوتی ہیں تو اُس کی یہی وجہ ہے کہ اس قسم کی چیزیں من وجہ عدمی ہیں اور من وجہ وجودی ہیں چونکہ ان الفاظ کی وضع میں عدمِ نور یا عدمِ بصر پر نظر ہے تو اُن کو عدمی کہتے ہیں اور بایں نظر کہ سایہ میں بھی کچھ نہ کچھ نور رہتا ہے اگرچہ دھوپ کا سا نور نہ ہو علیٰ ہذا القیاس ضعفِ بصارت کی حالت میں بھی کچھ نہ کچھ بصر ہوتی ہے اگرچہ نظر قوی کی برابر بصارت نہ ہو تو ان کو اس وجہ سے وجودیات میں شمار کرنا ضرور ہے اور اسی وجہ سے یہ مفہومات نسبتوں کی اطراف میں آجاتے ہیں اور منسوب یا منسوب الیہ ہو جاتے ہیں۔ مگر جو بجمیع الوجوہ عدمی اور معدوم محض ہو اُس کے ساتھ کسی نسبت کا تعلق ہرگز ممکن نہیں۔ اہل علم تو جانتے ہی ہوں گے پر یہ بات ایسی ہے کہ جاہل بھی اسکی تسلیم میں متأمل نہ ہونگے۔

علم و خلق و ارادہ و ایجاد و اختیار

کیا مخلوقات کے پیدا کرنے سے پیشتر خدا عالم اور خالق تھا؟

اس لئے تقریر گذشتہ کو سُنکر یہ خلجان پیدا ہوتا ہے کہ قبل ایجاد خداوندی اشیاء عالم کے لئے کسی طرح کا وجود نہ تھا پھر نسبتِ عالمیّت اور خالقیت کی کیا صورت ہوگی آخر نسبت کے تعلق اور تحقق کے لئے دو چیزوں کی خواہ مخواہ ضرورت ہے۔ ایک منسوب الیہ دوسرا منسوب قبل ایجاد خداوند عالم کو نسبت خالقیت و عالمیّت کا اگر منسوب الیہ کہیں گے تو منسوب کون تھا؟ اور منسوب کہئے تو منسوب الیہ کون تھا؟ اور اگر یوں کہئے کہ قبل ایجاد نسبتِ عالمیّت و خالقیت ہی نہ تھی یہ دونوں نسبتیں بعد ایجاد وجود میں آئی ہیں تو یہ دشواری ہے کہ ایک تو قبل ایجاد (نعوذ باللہ) خداوند عالم کا تمام کائنات سے بے خبر ہونا اور جاہل ہونا لازم آئے گا۔ دوسرے یہ ایجاد اُس کے حق میں ضروری یا اضطراری ہوگا اختیاری نہ ہوگا۔ کیونکہ افعالِ اختیاری میں تو اول اُس کام اور اُس کے انجام کا سمجھ لینا ضرور ہے مگر ضروری تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ حدوث کیوں ہوتا۔ خدا کی صفات ضرور یہ سب ازلی ہیں۔ ذات مقدس کے سوا اُن صفات کے حصول و اتصاف میں اور کسی کی ضرورت نہیں ورنہ خدا کیا ہوگا؟ غیروں کا محتاج ہوگا۔ اور ناظرانِ اوراقِ گذشتہ کو یہ معلوم ہی ہو گیا ہوگا کہ احتیاج علامات مخلوق میں سے ہے خالق اور خدا کا استغناء سب سے اور سب طرح سے لازم ہے اور جب احتیاج غیر کی طرف اتصاف صفات ضروری میں نہ ہوئی تو یوں کہو تنہا ذات ہے انکے

اتصاف کے لئے کافی ہے۔ اس لئے جیسے وہ ازلی ہے صفاتِ ضروری بھی ازلی ہی ہوں گی۔ غرض ایجاد کو خدا کی صفاتِ ضروریہ میں سے تو کہہ نہیں سکتے اور کہئے تو کیونکہ کہئے۔ ہماری غرض صفاتِ ضروریہ سے یہ ہے کہ اگر وہ نہ ہوں تو موصوف کی جانب نقصان لازم آئے اور اگر اُن کے نہ ہونے سے موصوف کی جانب کچھ نقصان عائد نہ ہو تو اُن صفات کو موصوف کے حق میں صفاتِ ضروریہ نہ کہیں گے گو کسی اور کا اُن کے نہ ہونے سے نقصان سہی۔ مگر ایجاد کو دیکھا تو اس کے ہونے سے اُس کے موصوف یعنی ایجاد کرنے والے کا کچھ نقصان نہیں ہوتا ہاں جس کو ایجاد کیجئے البتہ اُس کا نقصان ظاہر ہے اس لئے کہ وجود جیسی نعمت سے محروم رہ جائے گا۔

غرض ایجاد خداوندِ عالم کے حق میں ضروری تو نہیں اور جب یوں کہا کہ "قبل ایجادِ کائنات کسی طرح ان کا علم نہ تھا تو ایجاد اختیاری بھی نہ ہوا۔ اب خواہ مخواہ اضطراری کہنا پڑا۔ مگر ظاہر ہے کہ اضطراری کیلئے اول یہ ضرور ہے کہ مضطر پر کوئی جابر ہو وہ جابر داخلی ہو جیسے حرکت رعشہ میں ہوتا ہے یا خارجی جیسے کمزور آدمی کو کوئی شہزور بجبر کہیں کھینچ لے جائے اس صورت میں خدا تعالیٰ خدا نہ رہے گا وہ جابر ہی خدا ہو جائے گا۔ کیونکہ خدا کے لئے یہ لازم ہے کہ اُس کا وجود سب وجودوں سے قوی ہو اُس کا علم سب کے علم سے زیادہ۔ اس کی قدرت سب کی قدرتوں سے بڑھی ہوئی ہو ورنہ یہ کہنا غلط ہو جائے کہ "خدا کا وجود اور اس کی صفاتِ وجودی خانہ زاد ہیں اور سوائے اُس کے اوروں کا وجود اور صفاتِ وجود خدا کے خزانہ سے مستعار ہیں کون نہیں جانتا کہ صفتِ اصلی اور خانہ زاد صفتِ مستعار سے قوی ہوتی ہے؟ جب خدا تعالیٰ پر اوروں کا زور چل گیا تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا اصل سے قدرت ہی نہیں یا ہے تو قوی نہیں۔ جابر کی قدرت سے ضعیف ہے۔ ضعیف کہئے تو اپنے سے قوی سے مستفاد ہوگی اور خدا کی خدائی غلط ہوگی اور اُس قوی کی خدائی صحیح ہوگی اور اگر یوں کہئے کہ اصل سے قدرت ہی نہیں۔ تب اس سے بھی زیادہ دشواری ہے۔ خدائی کو یہ لازم ہے کہ وجود غیر محدود ہو اور جب یوں کہا کہ خدا تعالیٰ میں قدرت نہیں تو یہ بات لازم آئی کہ وجود خداوندی حدِ قدرت سے پرے پرے ہے اب فرمائیے کہ تحدید اور انتہا میں اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے۔؟

علاوہ بریں مخلوقات میں قدرت کا ہونا یقینی اور پھر قدرت کا وجودی ہونا ظاہر۔ آخر ایجاد اُس کے وسیلہ سے ہوتا ہے یہ بھی وجودی نہ ہو تو پھر اور کون ہو؟ اس صورت میں وہ قدرت یا مخلوقات میں خانہ زاد ہو گی یا سوا خدا کے کسی اور سے مستعار ہو گی۔ خود خدا تعالیٰ سے تو استعارہ کی اس صورت میں کوئی صورت نہیں۔ کیونکہ خدا تعالیٰ سے تو قدرت کو پہلے ہی اڑا دیا اور یہ ممکن نہیں کہ اپنے پاس تو نہ ہو اور کسی دوسرے کو دیدیجئے۔

بالجملہ صورتِ مفروضہ میں ضرور ہے کہ قدرت مخلوقات یا مخلوقات کی خانہ زاد ہو یا سوا خدا کے کسی اور سے مستعار ہو۔ اگر کسی اور سے مستعار ہے تو اس کو خدا کہئے ورنہ پہلے خود مخلوقات کا خدا ہونا لازم آئے گا۔ آخر خدا تعالیٰ

وہی ہے جس کا وجود اور صفات وجود اصلی اور خانہ زاد ہوں۔

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ صفاتِ وجود (جیسی قدرت) اگر خانہ زاد ہوں گی تو وجود پہلے خانہ زاد ہوگا۔

صفاتِ وجودی کا تعلق

کیونکہ صفاتِ وجودی تو وجود کا پرتوہ ہوتی ہیں یا یوں کہو کہ صفاتِ وجودی اصل میں وجود کی صفات ہوتی ہیں اور وجود اُن کا موصوف۔ یہی وجہ ہے کہ سوائے وجود کے اَور چیزوں میں صفاتِ وجودی کے حصول کے لئے حصولِ وجود اول ضرور ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی چیز موجود نہ ہو اور موصوف بصفاتِ وجودی ہو جائے۔ اگر صفاتِ مذکورہ اصل میں صفاتِ وجود اور وجود کے اوصاف نہ ہوتے تو بالضرور کسی اَور چیز کی صفاتِ اصلیہ اور اوصافِ ذاتی میں سے ہوتے اور بیشک اُس چیز کے حق میں اُن اوصاف کے اتصاف کے لئے وجود کی ضرورت نہ ہوتی۔ اور سوا اُس چیز کے اَوروں کی بھی اگر ضرورت ہوتی تو اُسی کے حصول کی ضرورت ہوتی وجود کی ضرورت نہ ہوتی کیونکہ اربہ ثابت ہو چکا ہے کہ کسی حادث کے حدوث میں اگر ضرورت ہے تو اصل میں کل تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ ایک دینے والے کی جس کو صادر کہئے۔ دوسرے لینے والے کی جس کو قابل کہئے۔ تیسرے اُس شے کی جس کو دیجئے اور لیجئے۔ اور اُس کو عطا اور صادر کہنا مناسب ہے۔ سوا ان تین چیزوں کے اصل میں کسی چیز کی ضرورت نہیں اگر کبھی کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے تو انہیں تین چیزوں کے اتمام کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ صورتِ مفروضہ میں وجود اصل اور معطی صفات تو نہ ہوا اور جب معطی صفات نہیں تو پھر وجود کی ضرورت کے تین احتمال ہیں یا قابل ہو یا عطا ہو یا متمم ہو۔ قابل اگر کہئے تو صورتِ مفروضہ میں خلاف مفروض لازم آئے گا۔ فرض کیا تھا سوائے وجود کے اَور چیزوں کو قابل۔ نکلا یا وجود قابل۔ آخر گفتگو تو سوائے وجود اور سوائے موصوف اصلی کے اَوروں ہی کی قدرت وغیرہ صفات میں تھی۔ اور اگر عطا کہئے تب وہی خلاف مفروض لازم آتا ہے فرض کیا تھا قدرت کو عطا (مثلاً) اور کہنا پڑا وجود کو عطا۔ اور اگر متمم کہئے تو اول تو متمم کی ضرورت وقتِ اعطاء و ایصال ہوتی ہے خود فاعل اور اصل کے حق میں متممات کی ضرورت نہیں مثلاً قلم و کاتب مہرہ کی اگر ضرورت ہے تو لکھنے کے لئے ضرورت ہے جس میں دوات کی طرف سے داد و دہش اور کاغذ کی طرف سے قبول ہوتا ہے خود دوات کی سیاہی کے سیاہ ہونے میں نہ قلم و کاتب کی ضرورت ہے نہ مہرہ کی اور صفائی کی حاجت ہے اس صورت میں اول تو عموم ضرورتِ وجود کسی صفت کے لئے نہ رہے یعنی اصل و فاعل صفات اتصافِ صفات میں وجود کا محتاج نہ ہوگا اگر ہوں گے تو قوابلِ صفات ہی حصول صفات میں وجود کے محتاج ہوں گے۔

علاوہ بریں قوابل کو متممات کی اگر ضرورت ہوتی ہے تو دو وجہ سے ضرورت ہوتی ہے یا بوجہ دور ہونے اصل و فاعل کے جیسے فرض کیجئے کپڑا کہیں ہو اور مٹکا نیل کا کہیں ہو تو رنگ ریز کی حاجت پڑے گی تاکہ دونوں کو بہم کر دے۔ یا بوجہ نقصان قابلیت کے مثلاً روئی کو صاف نہ کیجئے اور پھر اچھی طرح نہ دھنیے اور باریک

نہ کانپیے اور پھر ٹھوک کر نہ بُنیے اور بُنکر کل میں نہ دبایئے تو مثل کاغذ کے کپڑا رنگ کو خوب قبول نہیں کرتا اور
اگر امور مذکورۂ بالا عمل میں آئیں تو پھر کپڑا مثل لٹھے کے رنگ کو خوب قبول کرتا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ نقصان
قابلیت بعد وجود قابل متصور ہے قبل وجود قابل کو ناقص کہہ سکیں نہ کامل۔ بایں ہمہ اگر فقط نقصان ہے تو
اس کا اثر تو نقصان مقبول ہوگا عدم مقبول نہ ہوگا جس کے یہ معنی ہیں کہ قابل میں عطار ناقص آئی ہے بالکل محروم
نہیں رہا اس صورت میں تو قوابل کو بھی حصولِ صفات میں وجود کی ضرورت نہ ہوگی اگر ہوگی تو تکمیل اتصاف ہی
میں ضرورت ہوگی جس کے باعث اس کا قائل ہونا پڑے گا کہ قبل وجود بھی حصولِ صفات ممکن ہے مگر ناظرین
اوراق خود جانتے ہوں گے کہ دیوانوں کے سوا اور کوئی اس بات کو قبول نہیں کر سکتا ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ بالکل
عدم قابلیت ہے لیکن اگر وجود بھی قابل کی ماہیت کے ساتھ لاحق ہو جاتا ہے تو اُس میں قابلیت آجاتی ہے
نہیں تو نہیں۔ اس صورت میں اول تو قابل کو قابل اور وجود کو متمم کہنا غلط ہے دوسرے اس صورت میں قابل
اگر ہوگا تو وجود ہوگا۔ نہ قابل۔ مگر وجود کو صفاتِ باقیہ کہئے تو یہ معنی ہوں کہ اور صفات وجود سے مقدم ہیں
اس لئے کہ مقبول نسبت قابل کے فاعل کے قریب ہوتا ہے۔ حالانکہ وجود کا تقدم ایسا ظاہر ہے کہ سوا دیوانوں
کے اور کوئی اس کا منکر نہیں ہو سکتا۔ مگر ہاں یوں کہئے وجود اول ذاتِ خداوندی سے صادر ہوا اور صادر ہو کر
بزبانِ حال طالبِ صفاتِ باقیہ ہوا اس لئے صفاتِ باقیہ صادر ہو کر وجود میں آئیں۔ وجود اُن کے حق میں قابل
ہوا اور وہ صفات مقبول ہوئیں اور سوا وجود کے اور کسی میں قابلیت صفاتِ باقیہ کی نہ تھی اس لئے اور وں میں صفاتِ
باقیہ کے جانے کے لئے وجود کی ضرورت پڑی۔ مگر اس کو کیا کیجیے کہ وجود عام ہے اور صفاتِ باقیہ خاص ہیں ہر صفت
کو موجود کہہ سکتے ہیں پر ہر موجود کے وجود کو علیم یا قدیر مثلاً نہیں کہہ سکتے۔ اور ظاہر ہے کہ عام خاص سے وسیع
اور بڑا ہوتا ہے اور خاص اُس سے کم اور چھوٹا ہوتا ہے اس صورت میں کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ مخلوقات قابلیت
وجود تو رکھتی ہیں پر بے واسطہ وجود کے قابلیت صفاتِ باقیہ کی اُن میں نہیں آسکتی ہے اس کے تو یہ معنی ہوئے کہ
مخلوقات میں ایک شے وسیع کی تو گنجائش اور وسعت ہے پر اس امر کی وسعت نہیں جو وسیع نہیں۔

ہاں اگر وجود اور صفاتِ باقیہ عام و خاص نہ ہوتی بلکہ مثل شکل و صفائی و روغن باہم مباین یکدیگر ہوتے
تو یوں بھی کہہ سکتے کہ "جیسے آئینہ قابلِ صفائی ہے اور چینی کے برتن قابلِ روغن اور بواسطہ صفائی و روغن قابلِ
اشکال بھی ہو جاتے ہیں ورنہ انطباعِ اشکال معدوم۔ ایسے ہی مخلوقات قابلِ وجود ہیں اور بواسطہ وجود
قابل صفاتِ باقیہ ہو جاتے ہیں"۔ مگر جب عموم و خصوص ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ مخلوقات وجود کی نسبت تو
قابل ہوں۔ اور تنہا صفات کے قابل نہ ہوں۔ اگر وجود کو قابل کہیں اور صفاتِ باقیہ کو صادر اور مقبول اور
اس طرح اور صفات کو اقرب الی الذات کہیں تو پھر بھی یہ الزام نہ اُٹھے گا کہ "اس صورت میں قبل وجود بھی

مخلوقات کا موصوف بصفات باقیہ ہونا ممکن ہوگا" اور اگر ہم وجود کو قابل صفات کہیں تب بھی وہی مطلب ہو جائے گا جس کے ہم مدعی ہوئے ہیں یعنی صفاتِ باقیہ صفاتِ وجود ہیں صفاتِ فاعلی نہ سہی صفات مفعولی سہی۔ اور ظاہر ہے کہ قبل تحقق مفعول تحقق صفاتِ مفعولی بھی ایسا ہی محال ہے جیسا قبل تحقق فاعل تحقق صفاتِ فاعلی محال ہے۔ تحقیق صفاتِ فاعلی اور صفاتِ مفعولی سے فارغ ہو چکا ہوں اور اس کے سمجھنے والے کو اس استحالہ کے سمجھنے میں کچھ دقت ہے ہی نہیں ہاں اس اجمال کی تفصیل چاہیئے کہ مطلب وہی کیونکر رہے گا۔

سو اس کو سُنئے کہ جب وجود قابل ٹھیرا تو پھر فاعل صفات بجز ذاتِ خداوندی اور کسی کو نہیں کہہ سکتے کیونکہ اور سب تو اپنے تحقق میں خود وجود ہی کے محتاج ہیں جب تک وجود اُن کو لاحق نہ ہو اُن کے تحقق کی کوئی صورت ہی نہیں۔ پھر اُن کو فاعل اور حامل صفات کہیئے تو کیونکر کہیئے؟

قادر ذوالجلال کسی آلہ کا محتاج نہیں | ادھر متممات کی بھی یہاں گنجائش نہیں فاعل کا استغنار تو ظاہر ہے یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا کو اپنے کسی فعل و عمل میں کسی آلہ کی یا متمم کی ضرورت ہے۔ رہا قابل (وہ اس صورت میں وجود ہے) اُس کو ناقص کہیئے تو یہ معنی ہوئے کہ اُس میں عدم ہے۔ کیونکہ حاصل نقصان و کمی کا عدم اجزا ہے مگر وجود بھی متصف بعدم ہو تو پھر اجتماع وجود و عدم کا استحالہ غلط۔ بلکہ یوں کہو مفہومات میں کوئی امر محال ہی نہیں کیونکہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ سوائے اجتماع کسی کے وجود اور کسی کے عدم کے اور کوئی مفہوم اپنی ذات سے محال ہی نہیں۔ اگر محال ہے تو وہ انھیں دو کے اشتمال کے باعث محال ہے۔ ہاں یہ بات باقی ہے کہ خدا تعالیٰ اگرچہ اپنے افعال میں آلات کا محتاج نہیں۔ متممات کی اُس کو حاجت نہیں۔ پر ممکن ہے کہ بااینہمہ وہ آلات سے کام لے متممات کو اپنے کاروبار میں دخل دے آخر عالم اسباب ہے جو کچھ اسباب ہیں وہ بھی خدا کے سامنے بمنزلہ آلات ہیں اتنا فرق ہے کہ مخلوقات کے جن کاموں میں آلات کو دخل ہے وہ اکثر ایسے ہیں کہ مخلوقات اُن کاموں میں اُن آلات کے محتاج ہیں اور خداوند کریم اپنے کسی فعل میں کسی آلہ کا محتاج نہیں اُس کے حق میں تمام آلات ایسے ہیں جیسے قوی البصر کے لئے عینک کا چشمہ۔ جیسے اُس کو عینک کا ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہیں ایسے ہی خداوند کریم کو بھی اسباب کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ الغرض ہو سکتا ہے کہ ذاتِ خداوندی فاعل صفات ہو اور وجود قابل صفات ہو اور سوا اُس کے اور چیزیں آلات اور متممات ہوں۔ مگر اس کو کیا کیجیے کہ:۔

(۱) اول تو کسی کا متمم ہونا اُس کے وجود پر موقوف ہے اور یہاں وجود کا ابھی کیا ذکر ہے کیونکہ خود وجود کا تو اتمام ہی منظور ہے۔ (۲) دوسرے بعد ذاتِ خداوندی کے صفاتِ خداوندی ہیں اُن میں سے وجود قابل ٹھیرا اور سوا اُس کے اور صفات عطا اور صادر ٹھیریں۔ اس وقت اگر کوئی متمم اور آلہ ہوگا تو ہو نہ ہو مخلوقات ہی میں سے کوئی ہوگا اور جب ذات کے بعد صفات کا رتبہ نکلا تو بے تامل مخلوقات کو تو کہیں اُن کے بعد ہی

سمجھئے مگر آلہ اور متمم فاعل کو سب جانتے ہیں قابل سے مقدم ہوتا ہے خواہ فاعل اُس کا محتاج ہو خواہ نہ ہو۔ اور درصورتیکہ ذات کو فاعل اور وجود کو قابل کہیے تو پھر آلات کی مداخلت کیونکر متصور ہو گی۔

(۳) تیسرے متممات اور آلات اُن اوصاف کے ساتھ موصوف نہیں ہوتی (جن اوصاف کا یہ سمجھانا اُن آلات کے وسیلہ سے مقصود ہوتا ہے۔ چنانچہ رنگریز وغیرہ (جو وسیلہ رنگین ہو جانے پوشاک کے ہیں) اُنکو دیکھیے وہ کبھی موصوف رنگ نہیں کہلاتے اور کیونکر کہلائیں؟ رنگ اُن پر عارض ہو تو کہلائیں۔

اور اگر متممات موصوف باوصاف کہیں ہوتے ہیں تو اُن کا اتصاف بالاستقلال اور قابل سے اول ہوتا ہے۔ قابل کے اتصاف پر موقوف نہیں ہوتا ورنہ آلات کا آلات ہونا اور قابل کا قابل ہونا غلط ہو جائے بلکہ معاملہ بالعکس ہو جائے۔ قلم اگر آلہ ایصال سیاہی ہے تو وہ کاغذ سے پہلے سیاہ ہو لیتا ہے کچھ کاغذ کے سیاہ ہونے پر اُس کا سیاہ ہونا موقوف نہیں بلکہ اُلٹا کاغذ کا سیاہ ہونا اُس کے سیاہ ہونے پر موقوف ہو تو ہو۔

پھر جب ذاتِ خداوندی کو اصل و فاعل صفات اور وجود کو قابل صفات کہا اور سوا ان کے اور اشیاء کو آلات اور متممات ٹھیرایا تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اشیاء مفروضہ صفاتِ مقبولہ کے ساتھ متصف ہی ہوں یہ صورت تو خلاف مفروض ہے کیونکہ گفتگو اُن اوصاف میں ہے جو قابلاتِ مفروضہ کی طرف منسوب ہیں اور وجود اُن کے حق میں شرطِ قابلیت ہے۔ اور اگر متصف ہوں تو اُن کا اتصاف بالاستقلال اور قبل از وجود ہو۔ مگر (قطع نظر اس بات کے کہ اس صورت کو سوا دیوانوں کے اور کوئی نہ مانے گا) اس کے یہ معنی ہوئے کہ اشیاء مفروضہ کو اتصاف صفات میں وجود کی ضرورت نہیں یہ فرض قابلیت وجود جو بغرض ضرورت وجود تھا محض بیکار گیا۔

الغرض وجود کو قابل صفات اور ذاتِ خداوندی کو فاعل اور اصل صفات کہئے تو مخلوقات کو متممات میں سے نہیں کہہ سکتے بلکہ وجود اگر قابل صفات ہو گا اور اصل صفات نہ ہو گا تو بے واسطۂ غیر ہو گا اور غیر وجود اگر قابل صفات ہو گا تو بواسطۂ وجود ہو گا بے واسطہ نہ ہو گا (ورنہ پھر وہی اتصاف قبل از وجود لازم آئے گا) اور پھر وجود بھی واسطۂ اتصاف مخلوقات اس طرح نہ ہو گا جیسے کاغذ کے حق میں قلم اور ڈھیلے کے حق میں ہاتھ اور تیر کے حق میں چلہ کمان کا یعنی جیسے قلم کی سیاہی جدی ہے اور کاغذ کی سیاہی جدی ہے اسی لئے یہ امر ممکن ہے کہ قلم کی سیاہی زائل ہو جائے اور اور کاغذ پر باقی رہے (علی ہذا القیاس) ہاتھ کی حرکت اور چلہ کمان کی حرکت جدی جدی ہے اور ڈھیلے کی حرکت اور تیر کی حرکت بھی جدی جدی ہے اسی لئے ہاتھ کی حرکت کے اور چلہ کمان کی حرکت کے موقوف ہو جانے کے بعد بھی ڈھیلے اور تیر میں حرکت باقی رہتی ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ بعد انفصال قلم اور کاغذ اور ہاتھ اور ڈھیلہ اور چلہ اور تیر ہر ایک فقط ایک موصوف بوصفِ معلوم رہ سکتا ہے۔

الغرض اس طرح سے تو وجود کا توسط نہ ہو گا ورنہ اس بات کو ضرور بالضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ بعد افتراق وجود

مخلوقات (یعنی بحالت عدم بھی) مخلوقات موصوف رہ سکیں۔ اور با یں وجہ کہ وجود کو قابل صفات فرض کیا ہے (اور قابل سے بعد قبول بھی انفصال صفات ویسا ہی ممکن ہے کہ جیسا قبل اتصاف قبول انفصال تھا) درصورت (فرض انفصال وجود و صفات) ممکن ہو کہ اگر وجود مخلوقات مسلوب بھی ہو جائے تو صفات مذکورہ مسلوب نہ ہوں۔

الغرض اگر توسط وجود مثل توسط دست و قلم و چلہ کمان ہوگا تو حالت عدم میں بھی امکان بقاء صفات نکلے گا۔ اور آپ جان ہی چکے ہیں کہ اس بات کو کون تسلیم کرتا ہے کون نہیں" ہو نہ ہو یہ توسط وجود مثل توسط کشتی وصندوق ہے (جو واسطہ حرکت مردم و اسباب ہوا کرتی ہے) یعنی جیسے یہ ممکن نہیں کہ کشتی وصندوق کو حرکت ہو اور بیٹھنے والوں اور اسباب کو حرکت نہ ہو اور نہ یہ ممکن ہے کہ فرق تیزی رفتار و کمی رفتار نمایاں ہو یعنی مثلاً خود کشتی بیٹھنے والوں سے پہلے پہنچ جائے یا کشتی میں بیٹھنے والے کشتی سے پہلے پہنچ جائیں۔ ایسے ہی یہ ممکن نہیں کہ کسی وجود کے ٹکڑے کو کسی موجود کے ساتھ ارتباط ہو اور بعد ارتباط کے وہ ٹکڑا وجود کا تو موصوف بصفات مذکورہ ہو اور وہ موجود ان صفات کے ساتھ موصوف نہ ہو اور نہ یہ ممکن ہے کہ اس وجود کے ٹکڑے کی صفتیں (مثلاً علم و قدرت) ایک زمانہ معین میں کسی معلوم یا مقدور کے ساتھ متعلق ہوں اور وجود مذکور اس زمانہ میں اس مقدار سے کم و بیش معلومات و مقدورات کے ساتھ متعلق ہو۔ الغرض فرق اتصاف و عدم اتصاف یا کمی و بیشی تعلقات تو ممکن نہیں ہاں فرق اصلیت و ظلیت ممکن بلکہ ضروری ہے۔ یعنی جیسے حرکت کشتی کی اصل ہے اور حرکت کشتی نشین کی اسی کا ظل اور پرتوہ ہے یعنی وہ ایک حرکت دونوں طرف منسوب ہے فقط فرق ہے تو اتنا فرق ہے کہ ایک طرف انتساب اصلی ہے اور دوسری طرف انتساب مجازی ہے۔ ایسے ہی صفات مذکورہ اصل میں صفات وجود ہیں اور موجودات میں اسی کا (یعنی وجود کا) ظل و پرتوہ ہے علم اور قدرت مثلاً واحد ہیں عالم اور قادر متعدد ہیں۔ ایک وجود ہے دوسرا موجود ہے۔ وجود بمنزلہ کشتی کے ہے اور موجود بمنزلہ کشتی نشین کے ہے۔ جیسے حرکت واحد کشتی اور کشتی نشین دونوں کی طرف منسوب ہے اور پھر کشتی نشین ایک ہو تب یہ انتساب صحیح ہے اور متعدد ہوں تب صحیح ہے۔ ایسے ہی صفات فیما بین وجود و موجود واحد ہوں گے اور موصوف متعدد ہوں گے ایک وجود ہوگا دوسرا موجود ہوگا اور پھر موجودات کا تعدد اس انتساب میں قادح نہیں ہو سکتا۔ مگر ہاں وجود کا اتصاف اصلی ہے اور موجودات کا ظلی اور مجازی ہے۔ جیسے مکان واحد مثلاً مالک اور مستعیر (یا کرایہ دار) دونوں کی طرف منسوب ہوتا ہے مگر ہاں تنا فرق ہوتا ہے کہ مالک کی طرف یہ انتساب حقیقی اور اصلی ہے اور مستعیر یا کرایہ دار کی طرف مجازی اور ظلی ہے۔ ایسے ہی یہاں بھی خیال فرمالیجئے۔ مگر خیر یہ باد اباد "خدا کے فضل سے ہمارا ہی قول صحیح نکلا۔ یعنی یہ صفات موجودات اصل میں وجود کی صفات ہیں موجودات کی صفات نہیں۔ وجود ہی کے سبب موجودات کی طرف بھی منسوب ہو جاتی ہیں۔ اگر فرق نکلا تو اتنا نکلا کہ اس صورت میں وجود قابل صفات رہا۔ اصل و فاعل صفات نہ ہوا اور ہمارا

قولہ بظاہر اس جانب مشیر تھا کہ وجود ہی اصل و فاعل ہے۔ مگر اول تو ہماری گفتگو بمقابلہ موجودات کے تھی وہ بات اب بھی جوں کی توں ہی بہ نسبت موجودات کے وجود ہی اصل و فاعل رہا اگرچہ بمقابلہ ذاتِ خداوندی کے قابل ٹھیرا دوسرے جب یہ بات سب عام و خاص کے نزدیک مسلّم ہے کہ "قبل از وجود کوئی چیز موصوف بصفاتِ باقیہ نہیں ہو سکتی تو اگر وجود کو قابل صفات کہیں تب بھی صفاتِ باقیہ وجود ہی کی صفات رہیں۔ صفات فاعلی نہ سہی صفات مفعولی اور قابلی سہی۔ یعنی جیسے دھوپ زمین ہی کی صفت ہے، آفتاب کی صفت نہیں۔ آفتاب کے نور کو دھوپ نہیں کہتے۔ حالانکہ آفتاب ہی اس کے لئے اصل اور معدن اور فاعل ہے اور زمین قابل ہے۔ یا جیسی حرکتِ ارادی انسانی (اپنے جسم کی ہو یا کسی اور جسم کی ہو) وہ جسم ہی کی صفت ہے ارادہ کی صفت نہیں حالانکہ ارادہ ہی اصل و فاعلِ حرکت مذکورہ ہے جسم مذکور فقط قابل ہے۔ ایسے ہی درصورت فاعلیتِ وجود بایں وجہ (کہ قبلِ وجود اتصاف بصفاتِ باقیہ محال ہے) اس بات کا اقرار کرنا ضرور ہوگا کہ صفاتِ باقیہ بھی وجود ہی کی صفات ہیں (جو قابل ہیں) اصل و فاعل کی صفات نہیں (یعنی فقط ذات کے مرتبہ میں صفات کا نام و نشان نہیں)، مگر اس کے یہ معنی ہیں کہ علم و قدرت کا وہاں بولنا ایسا ہے جیسا مرتبہ ذاتِ آفتاب میں دھوپ کا بولنا غرض جیسے دھوپ کے مرتبہ سے بڑھکر آفتاب کی ذات میں نور موجود ہے اور اس لئے دھوپ کا اس کی ذات میں ثابت کرنا اس کی تنقیص ہے۔ ایسے ہی مرتبہ ذات میں مرتبہ صفات سے بڑھکر ایک بات ہے۔ مرتبہ صفات کا اس مرتبہ میں ثابت کرنا اس کی تنقیص اور گستاخی ہے یہ مطلب نہیں کہ جیسے مرتبۂ ذاتِ زمین میں دھوپ نہیں بالکل اندھیرا ہے ایسے ہی ذاتِ خداوندی میں علم نہیں جہل ہے اور قدرت نہیں عجز ہے یہ بات وہ لوگ سمجھتے ہیں جو بالکل سمجھ ہی نہیں رکھتے

الغرض اگر وجود کو قابل بھی کہیں تب بھی ہماری بات ہمارے ہاتھ سے نہیں جاتی کیونکہ ہماری غرض ہے کہ موجودات اتصافِ صفات میں وجود کی محتاج ہیں یہ ممکن نہیں کہ وجود موجودات میں لاحق نہ ہو اور اتصاف بصفات ظہور میں آجائے یا وجود موجودات سے جدا ہو جائے اور اتصاف باقی رہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ صفات اصل میں وجود ہی کی صفات ہیں موجودات کی طرف بھی وجود ہی کے باعث منسوب ہو جاتے ہیں۔

یہ بات دیکھ لیجئے اس صورت میں بھی صحیح ہی رہی۔ وجود کا بہ نسبت موجودات کے صفات کے باب میں اصل ہونا ہنوز باقی ہے سو یوں کہو نشو و نمار صفات مرتبہ وجود ہی سے شروع ہوا ہے اگرچہ ذاتِ خداوندی ہی اصل و فاعل ہو۔ غرض جیسے دھوپ کا نام و نشان وجود زمین و آسمان در و دیوار و اشجار و کہسار ہی سے شروع ہوا ہے۔ خود آفتاب میں دھوپ نہیں۔ چنانچہ جتنے اہلِ زبان ہیں نور آفتاب کو دھوپ نہیں کہتے۔ نور کہتے ہیں۔ اگرچہ اصل و فاعل دھوپ بمعنی مذکورہ خود آفتاب ہی ہو۔ ایسے ہی باوجود اصل و فاعل ہونے ذاتِ خداوندی کے دربارۂ اتصاف وجود ہی اصل رہے گا۔ اور اس بات میں وجود اور مخلوقات کے ہم رنگ و ہم سنگ

نکلے گا یعنی جیسے وہ صفات جو خالق کو زیبا نہیں اور مخلوقات میں پائی جاتی ہیں جیسے فرض کرو قیام و قعود
و رکوع و سجود۔ اور پھر باایں ہمہ اصل و فاعل صفات مذکورہ (یعنی خالق) وہ خالق ہی ہے مخلوق نہیں (چنانچہ
شروع رسالہ ہذا میں اس کے اثبات سے فراغت پائی ہے) ایسے ہی صفات وجود کو سمجھئے۔

صفات اللہ لاعین ولا غیر ہیں

اتنا فرق ہے کہ یہاں اطلاق خلق و پیدائش زیبا نہیں کیونکہ پیدا کرنے کے لئے اول یہ
ضرور ہے کہ ایک زمانہ میں نہ ہو اور پھر ہو جائے اور یہاں کوئی صفت صفات وجودی میں سے ایسی نہیں جو
وجود خداوندی کو ازل سے لازم نہ ہو ورنہ وجود خداوندی کا محدود ہونا اور خدا کا در بارۂ صفات غیروں کا
محتاج ہونا۔ اور غیروں سے کم ہونا لازم آئے گا جس سے رفعت شان خداوندی و استغنار خانہ زاد سب خاک
میں مل جائے گا اور مثل سلطنت بادشاہ شطرنج خدا کی خدائی ایک برائے نام رہ جائے گی۔

ہاں خالق نہ کہو صدور کہو۔ آفتاب کی شعاعیں اگرچہ آفتاب سے نکلی ہیں پر آفتاب کی پیدا کی ہوئی نہیں
دھوپ کو اگر یوں کہیں کہ آفتاب سے پیدا ہوئی ہے تو بجا ہے ایسے ہی صفات خداوندی اگرچہ ذات خداوندی
سے صادر ہوئی ہیں اور اسی سے نکلی ہیں پر اس کی پیدا کی ہوئی نہیں۔ ہاں مخلوقات کو پیدائش خداوندی
کہئے تو بجا ہے۔ الحاصل جیسے مرتبۂ آفتاب میں دھوپ نہیں اور پھر آفتاب اصل دھوپ ہے، ایسے ہی مرتبۂ ذات
خداوندی میں صفات نہ ہوں اور پھر ذات خداوندی ہی اصل صفات ہو۔ اور یہ بات بدلالت عقلی بھی
صحیح معلوم ہوتی ہے۔ کس لئے؟ کہ اتصاف کے لئے تعدد ضرور ہے۔ ایک ذات ہو۔ دوسری صفت ہو ورنہ
اتصاف متصور نہیں۔ اور جب تعدد ہوا تو تغایر لازم ہے۔ ذات و صفت میں اتحاد ہو تو پھر اتصاف
نہ ہوگا۔ اس لئے ضرور ہے کہ مرتبۂ ذات میں صفات نہ ہوں۔ ہاں اس کے ساتھ یہ بھی ضرور ہے کہ تحقق
صفات ایسا مستقل نہ ہو جیسا تحقق ذات مستقل ہے ورنہ وحدانیت خداوندی (جو سب میں اول اس
رسالہ میں ثابت ہوئی ہے) ایک خیال باطل نظر آئے گا۔ کیونکہ اس وقت ذات و صفات بہر نہج ہم سنگ
یکدیگر ہو جائیں گے جیسے اپنے ماتحت سے دونوں کو استغنا حاصل تھا ویسے ہی باہم بھی ایک دوسرے
سے مستغنی ہو جائیں گے اور ہر ایک کا وجود خانہ زاد ہوگا مستعار نہ ہوگا۔ ادھر ظاہر ہے کہ صفات الٰہی کیلئے
کوئی عدد معین نہیں اگر جہان میں غیر متناہی عدد ہی ہے تو یہی معدود ہے۔ اس لئے خواہ مخواہ اس بات کا قائل
ہونا پڑے گا کہ غیر متناہی خدا ہیں کیونکہ خدائی اسی استقلال وجود کا نام تھا جس کا حاصل یہی ہے کہ اپنا وجود اپنا
خانہ زاد ہو کسی غیر سے مستعار نہ ہو۔ الغرض بہ نسبت صفات خداوندی اس بات کا قائل ہونا ضرور ہے
کہ وہ اگرچہ بہ نسبت مخلوقات کے وجود مستقل رکھتے ہوں پر بہ نسبت ذات خداوندی شائبۂ احتیاج
بھی ہو ہاں ذات خداوندی بہر نہج مستقل ہو کسی طرح کسی کی طرف اس کو احتیاج نہ ہو اور یہ بات ایسی ہے

ط۔ یہ عنوان پہلے بھی گذر چکا ہے۔ تفصیل وہاں ملاحظہ ہو ۱۲

جیسی آفتاب و شعاع میں نظر آتی ہے۔ یعنی جیسے شعاعیں بذاتِ خود منور ہیں۔ یہ نہیں کہ مثل زمین اپنے منور ہونے میں اوروں کی محتاج ہوں۔ پر با اینہمہ مثل آفتاب اُن کا وجود کوئی مستقل چیز نہیں بلکہ آفتاب کے سہارے پر موجود ہیں اور اُسی کے ساتھ قائم ہیں ایسے ہی صفات خداوندی کو سمجھئے۔ علم بذاتِ خود علم ہے۔ قدرت بذاتِ خود قدرت ہے۔ ان کی حقیقت اور ان کا وجود دو چیز نہیں جیسے شعاعوں کا نور اور اُن کی حقیقت ایک ہے (مثل زمین کے اور نور زمین کے) جدی جدی نہیں۔ ایسے ہی صفات اور اُن کا وجود ایک چیز ہے دو نہیں پر جیسے شعاعوں کا وجود مثل وجود آفتاب کے مستقل نہیں ایسے ہی وجود صفات کا مثل وجود ذات کی مستقل نہیں۔ ہاں جیسی جب سے آفتاب ہے جبھی سے شعاعیں ہیں ایسے ہی جب سے ذات ہے جبھی سے صفات ہیں۔ بغرض یہ احتیاجِ صفات جو ذات کی طرف اپنے وجود و تحقق میں ثابت ہوئی ایسی نہیں جو باعثِ حدوثِ زمانی ہو۔ (یعنی یوں کہہ سکیں کہ اُن کے ابتدائے وجود کے لئے کوئی زمانہ معین ہے جس سے پہلے اُن کا وجود نہ تھا)۔ اگر یہ ہو تو اُن کے مخلوق ہونے میں کیا تامل ہے بلکہ یوں کہئے اس صورت میں تو ہماری صفات ایک وجہ سے اُن سے افضل ہیں۔ آخر ہماری صفات ہماری ذات کی طرح ہماری مخلوق نہیں۔ اور خدا کی صفات خدا کی مخلوق ٹھیریں۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ ہماری صفات کو اپنے موصوف سے ایک طرح کا تجانس حاصل ہے اور خدا کی صفات کو اپنے موصوف سے یہ تجانس حاصل نہیں اگر اُن کو تجانس ہے تو مخلوقات سے تجانس ہے۔ اور یہ ایسی بات ہے کہ ایک شخص کسی چھوٹے سے بادشاہ کا وزیر ہو اور دوسرا شخص وزیر تو نہ ہو پر اس کی تنخواہ سے بڑی تنخواہ پر کسی اور بادشاہ عظیم الشان کے یہاں کے چھوٹے سے عہدہ پر مامور ہو۔ یہ اُس کی ترقی تنخواہ جیسے دربارہ عظمتِ شان کام نہیں آتی اگر مجلس وزیروں کی ہو تو اس کو جگہ نہیں ملتی اور مجمع بادشاہوں کا ہو تو وزیروں کے ساتھ اس کو اذن نہیں ہوتا۔ ایسے ہی اگرچہ صفاتِ خداوندی اپنے آپ کیسی ہی قوت کیوں نہ رکھتے ہوں۔ پر مرتبہ کے حساب سے ہماری صفات سے کم رہیں گے۔

| حیات، علم، مشیت، کلام، ارادہ، قدرت، تکوین |

الغرض صفاتِ خداوندی بحساب احتیاج ایسی نہیں جیسے مخلوقات ذات و صفات دونوں کے محتاج ہیں۔ حیات، علم، مشیت، کلام جس کا حاصل یہ ہے کہ اپنے جی میں کسی کام کے کرنے نہ کرنے کی ٹھان لیجئے یعنی اپنے جی سے قول و قرار کر لیجئے۔ اس کے بعد ارادہ، قدرت، تکوین یعنی اس کام کا کر دینا۔ ہر مخلوق کو اپنے خالق کی طرف کم سے کم ان سات صفتوں کی احتیاج ہے اور صفات کو بجز ذات کے اور کسی کی احتیاج نہیں۔ اور صفات میں اگر باہم احتیاج ہے بھی تو یہ نہیں کہ تمام صفات کی طرف کوئی صفت محتاج ہو ورنہ کم سے کم اپنی طرف احتیاج لازم آئے گی جس کو کوئی تسلیم نہیں کر سکتا۔

| خداوندی صفات کی تقسیم |

البتہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض صفات بعض صفات کی محتاج ہوں مثلاً ارادہ با یں وجہ کہ بے علم و فہم کے کسی جانب متوجہ نہیں ہو سکتا۔ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اصل صفت ارادہ اپنے وجود و تحقق

میں بھی وجود علم کا محتاج ہے ورنہ تعلق ارادہ بے تعلق علمی ممکن ہوگا۔ وجہ اس کی وہی ہے کہ ارکانِ ضروریہ حوادث کے کُل تین چیزیں ہیں ایک اصل فاعل جس کو معطی (یعنی دینے والا) کہئیے۔ دوسرے محل و قابل جسکو لینے والا کہئیے) تیسرے وصف متعدی (جس کو عطا کہئیے) سوا ان تین چیزوں کے اور کسی چیز کی درحقیقت ضرورت نہیں۔ بشرط نقصان انمام کی حاجت ہوتی ہے۔ (چنانچہ اوراق گذشتہ میں یہ مضمون بمدد خداوندی ثابت ہو چکا ہے) پھر اگر ارادہ کو اپنے وجود میں مستقل کہئیے اور محتاج الی العلم نہ سمجھئیے تو در صورت تعلق ارادہ کسی مراد کے ساتھ ارادہ کی جانب سے مراد کی جانب عطا کا تسلیم کرنا لازم ہے۔ اور علم کا بیکار رہ جانا ضرور ہے۔ بالجملہ درصورت استقلال وجود ارادہ تعلق ارادہ کا بے واسطہ علم ممکن ہوگا (چنانچہ ظاہر ہے) مگر یہ بات ایسی ہے جس کے محال ہونے میں کسی کو تامل نہ ہوگا۔

الغرض صفات میں باہم ایک دوسرے کی طرف وجود میں احتیاج معلوم ہوتی ہے مگر یہ احتیاج باعث حدوث زمانی نہیں۔ حدوثِ زمانی جب لازم آتی جبکہ اُن کے وجود میں ارادہ کو بھی دخل ہو۔ اس لئے کہ ارادۂ خداوندی اگرچہ ذاتِ خداوندی کے ساتھ ہمیشہ ازل سے مثل دیگر صفاتِ خداوندی کے قائم ہے مگر تعلق کے حساب سے دیکھئیے تو ایک آن سے زیادہ اُس کو کسی چیز کے ساتھ تعلق نہیں رہتا۔

ارادہ | وجہ اس کی یہ ہے کہ ارادہ کا کام بجز حرکات کے اور کچھ نہیں (اپنے ارادہ کو دیکھ لیجیے) نمونہ ارادۂ خداوندی ہے۔ کیونکہ ہم میں جو کچھ ہے سب وہیں کا فیض ہے۔ علم اگر ہے تو وہاں کے علم کا پرتوہ ہے۔ قدرت اگر ہے تو اُسی کی قدرت کا فیض ہے ارادہ اگر ہے تو اُسی کے ارادہ کی عطا ہے۔ ان صفات میں سے ایک بھی ہماری خانہ زاد نہیں۔ ورنہ وجود بھی خانہ زاد ہو اور خدائی لازم آئے۔ چنانچہ ابھی اس کے اثبات سے فراغت پائی ہے۔ اور جب یہ صفات ہماری خانہ زاد نہیں تو بیشک کہیں ایسی جگہ سے آئے ہوں گے جہاں یہ خانہ زاد ہوں گے؟ خدا کے کون و مکان ہے۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ کسی چیز کے ایک طرف سے دوسری طرف جانے میں اُس کی حقیقت نہیں بدل جاتی اُس کے اوصافِ اصلی میں فرق نہیں آ جاتا آگ کو اس مکان سے اُس مکان میں لیجائیے تو نہ اُس کی حقیقت میں کچھ فرق پڑے گا نہ اُس کی حرارت میں کچھ تفاوت آئے گا۔ اس لئے یہ ضرور ہے کہ ہمارے ارادہ میں جو بات ہو وہ وہیں کی بات ہو۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے ارادہ سے بجز حرکاتِ ظاہرہ و باطنہ کے صادر نہیں ہوتا ہاں وہ حرکات اکثر اشیاء کے بنجانے کے یا بگڑ جانے کے سامان ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح یوں سمجھئے کہ ارادۂ خداوندی سے بھی یہی حرکاتِ ارادیہ صادر ہوتی ہیں اور وہ حرکات ہی عالم میں انقلاب کا باعث ہو جاتے ہیں یعنی کبھی موت ہے کبھی حیات ہے، کبھی صحت ہے، کبھی بیماری ہے، کبھی کسی کی دولت ہے، کبھی کسی کی نوبت ہے، کبھی ہوائیں چلتی ہیں کبھی تھم جاتی ہے، کبھی آفتاب طلوع ہوتا ہے، کبھی غروب ہو جاتا ہے اور اس طلوع و غروب کے باعث کبھی دن آجاتا ہے، کبھی رات آجاتی ہے، کبھی گرمی ہوتی ہے، کبھی سردی ہوتی ہے یہ سب انقلاب

(بے واسطہ یا بواسطہ) خداوندِ عالم کے ارادہ کے آثار ہیں اور کسی حرکت کی انتہا یا ابتدا یا عین حالتِ حرکت کا ظہور ہے

انقلاب اور تقسیم حرکت

وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر انقلاب کے لئے ایک حرکت کی ضرورت ہے جس کی ابتدا سے حالتِ سابقہ اور انتہا سے حالتِ موجودہ منقلب ہو جاتی ہے (ورنہ انقلابِ احوال اور تبدّلِ حالات کی پھر کوئی صورت نہیں) ہاں یہ مسلّم ہے کہ کبھی حرکت سے تبدّلِ مکانات ہوتا ہے اور کبھی تبدّلِ اوضاع ہوتا ہے۔ اگر ایک جگہ سے کوئی جائے یا کسی کو لیجائے تو حرکتِ مکانی ہے اور اگر چکّی کی طرح ایک ہی مکان میں چکر کھائے تو یہ حرکت کل کے حق میں حرکتِ مکانی نہیں حرکتِ وضعی ہے۔ کیونکہ کل کا مکان وہی ہے جو تھا۔ البتہ اوپر نیچے اور نیچے اوپر اور دائیں بائیں اور بائیں دائیں ہو گیا ہے جس کا حاصل ہی تبدّلِ وضع۔ ہاں اجزا کے حق میں البتہ یہ حرکت مکانی ہے۔ اور اگر گرمی کے بعد (مثلاً) سردی یا سردی کے بعد گرمی آئے تو یہ "حرکت کیفی" ہوئی اگر کسی کا چھوٹا سا قد بڑا ہو جائے تو یہ حرکت کمی ہوئی کیونکہ کم مقدار کو کہتے ہیں اور یہاں ظاہر ہے کہ جس کا قد دراز ہو گیا ہے اُس کی شکل و صورت ہنوز وہی ہے جو تھی ورنہ یوں نہ کہہ سکتے کہ یہ شخص ہی ہے۔ آخر اس قول سے کہ زید (مثلاً) بڑا ہو گیا، اونچا ہو گیا۔ یا موٹا ہو گیا۔ ہر کوئی یہ سمجھتا ہے کہ باوجود اس تبدّلِ قد اور بدن کے کوئی ایسی بات ہے کہ اول سے لیکر اب تک بدستور باقی ہے۔ اور حرکت میں بھی یہی ہوتا ہے کہ متحرک اول سے لیکر آخر تک بجنسہ باقی رہتا ہی البتہ مکانات یا اوضاع یا کیفیات یا کمیات میں تغیر آجاتا ہے۔ الغرض احوال بدلتے ہیں صاحبِ احوال نہیں بدلتا اگر صاحبِ احوال بھی بدلجائے تو پھر کوئی دیوانہ بھی اُس کو حرکت نہیں کہتا اگرچہ تبدّل صاحبِ احوال کا بھی حرکت ہی کے سبب ہوتا ہے۔ بالجملہ تبدّل قد و قامت وغیرہ ایک جدی حرکت ہے۔ حرکتِ مکانی کی قسم میں سے نہیں۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ حرکتِ مقدار کے لئے عام اجسام میں کوئی سبب اگر ہے تو یہی حرکتِ مکانی ہے اس لئے کہ اجزائے غذا کے بڑھنے سے قد بڑھتا ہے اور ظاہر ہے کہ اجزائے غذا کو اگر حرکتِ مکانی نہ ہو غذا مُنھ میں نہ جائے یا جائے پر معدہ سے آگے اطرافِ بدن میں نہ جائے تو پھر زیادتی قد و جسم کی کوئی صورت نہیں اور یہ اجزاء کا ادھر سے اُدھر جانا حرکتِ مکانی ہے مگر یہ اس تشکل کا لنبا یا چوڑا چکلا ہو جانا البتہ اور حرکت ہے، مکانی حرکت نہیں۔ غرض بلحاظ تبدّلِ مکانی اجزائے غذا حرکتِ مکانی کا اقرار ضرور ہے۔ اور اگر صورت کو مکانی کہئے تب بھی "بلحاظ تبدل مکان صورت" حرکت مکانی ہوگی۔ مگر بلحاظ تبدل قد و قامت (جو واقعی ایک جدا لحاظ ہے) بہرحال سوائے حرکتِ مکانی کے ایک اور حرکت کا اقرار ضرور ہے مگر بہرچہ بادا باد "ایک حال سے دوسری حالت کی طرف انتقال اور انقلاب بدون حرکت کے متصور نہیں

تقسیم انقلاب

ہاں انقلاب مذکور کی کئی قسمیں ہیں ایک تو وہ انقلاب جو عین حرکت کے وقت ہوتا ہے یعنی جس قسم کی حرکت فرض کیجئے اس قسم کا انقلاب ابتدائے حرکت سے انتہائے حرکت تک برابر رہتا ہے مثلاً حرکت مکانی میں ہر آن میں جدا مکان آتا جاتا ہے۔ دوسرا وہ انقلاب جو بعد ابتدائے حرکت یا بعد انتہائے حرکت

محسوس ہوتا ہے یعنی پہلے سکون تھا تو اب حرکت عارض ہو گئی اور پہلے حرکت تھی تو اب سکون کی نوبت آگئی تیسرے وہ انقلاب جو کسی حرکت یا سکون کے باعث پیدا ہو جائے خود حرکت یا سکون کا انقلاب نہیں مثلاً کاغذ یا کپڑے کو پھاڑ ڈالئے اور اس وجہ سے اس کی ہیئت سابقہ بدلجائے۔ دائرہ یا مربع یا مستطیل جو کچھ تھی وہ شکل باطل ہو جائے اور دوسری (دو شکلیں یا زیادہ) اور نئے کاغذ یا کپڑے کے ٹکڑوں کو عارض ہو جائیں قبل حرکت دو وقت سکون اجزاء میں) باہم کوئی نہ کوئی نسبت قرب و بعد تھی جس کے سبب اطراف کاغذ یا کپڑے کو ایک ہیئت عارض ہو رہی تھی بوجہ حرکت وہ نسبت زائل ہو گئی اس لئے وہ ہیئت بھی بدل گئی۔

مگر اس زوالِ شکلِ اول یا حدوثِ شکلِ ثانی کو حرکت نہیں کہہ سکتے حالانکہ انقلاب موجود ہے۔ اس سے زیادہ کیا انقلاب ہوگا کہ وجود سے عدم یا عدم سے وجود ہو جائے یہاں زوال میں یہ بات موجود ہے اور حدوث میں بھی یہ بات موجود ہے۔ اور وجہ نہ کہنے کی یہ ہے کہ حرکت میں ایک متحرک چاہئے۔ دوسرے وہ چیز جس کا ہر آن میں تبدل بھی ہوتا چلا جائے اور پھر حالتِ سابقہ حالت لاحقہ کے مشابہ بھی رہی۔ مثلاً حرکت مکانی ہو تو ہر آن میں جدا مکان آتا جائے۔

مکان | اور پھر باایں نظر کہ مکان (مثلاً) اس وسعتِ موہوم کا نام ہے (جو اجسام کے لئے ضرور ہے) یا اجزائے مسافت کا نام ہے (جو حرکت سے قطع کئے جاتے ہیں) یا اس قالب کا نام ہے (جو بڑے اجسام کے احاطہ سے اُن کے اندر کی سطح میں اندر کے جسم کے مطابق پیدا ہو جاتا ہے) اور یہ سب ایسی چیزیں ہیں کہ وقتِ حرکت اجسام ایک کا اُن میں سے زوال ہوتا ہے تو معاً دوسرا ویسا ہی آجاتا ہے۔ وسعتِ موہوم یا قالب مذکور یا مسافۂ مسطور کا اگر ایک ٹکڑا حرکت سے زائل ہوتا ہے تو دوسرا ٹکڑا ویسا ہی جسم کے لئے حاصل ہو جاتا ہے۔

تجدد امثال | بالجملہ حرکت کے لئے یہ ضرور ہے کہ تجددِ امثال ہوا کرے اور تجدد بے زمانہ متصور نہیں کیونکہ تجدد کے معنے یہی ہر دم کی نئی پیدائش ہے چنانچہ لفظ جدید (جس کو ہماری زبان میں نیا کہتے ہیں) اس معنی کی صحت پر شاہد ہے غرض جہاں حرکت ہوگی وہاں یہ بھی ضرور ہے کہ ہر دم ایک حالت جائے اور پھر ویسی ہی نئی حالت آئے اس ہر دم کی نئی پیدائش کو تجدد کہتے ہیں اور چونکہ حالتِ سابقہ اور لاحقہ مماثل یکدیگر اور باہم مشابہ ہونگی تو اس مشابہت اور مماثلت کی وجہ سے حالات مشار الیہا کو امثال کہنا چاہئے۔

جب حقیقتِ حرکت معلوم ہو گئی اور تجدد امثال کے معنی معلوم ہو گئے تو اہل فہم کو یہ آپ معلوم ہو گیا ہوگا

ف مسئلہ تجدد امثال کے متعلق دلائل کا حاصل بظاہر یہ ہے کہ حادث اور فنا ہونے والی چیزوں میں زوال کا ہونا ضرور ہے زوال ایک قسم کا انقلاب ہے پر انقلاب حرکت پر موقوف ہے اور انقلاب یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ اس بدلنے والی اور منقلب چیز پر اسی قسم کی حرکت ہوتی رہی جب حادث پر انقلاب زوال واقع ہوگا یعنی فنا ہوگا تو اس سے یہ بھی ظاہر ہو جائے گا کہ اس فانی پر حرکت وجود و عدم ہمیشہ ہوتی رہی۔ یہ ہمیشہ فنا و حدوث کے ہاتھوں مقید رہا۔ یہی تجدد امثال ہے۔ رہی شکل تو وہ بدلنے کے قابل نہیں ۱۲

کہ ہر حرکت میں تجددِ و امثال ضرور ہے اور قلیل کثیر زمانہ درکار ہے اور زمانہ کے لئے (اگر وہ محدود الطرفین ہے) تو ابتدا اور انتہا کی حاجت ہے ورنہ امکانِ تقسیم کی تسلیم سے چارہ نہیں۔ اس لئے حرکت کے لئے بھی ابتدا اور انتہا ضرور ہے۔ ورنہ انقسام تو ممکن ہے۔

حدوثِ اشکال و بطلانِ اشکال آنی ہیں

مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ حدوثِ اشکال یا بطلانِ اشکال (یعنی اُن کے پیدا ہونے اور معدوم ہونے کے لئے) نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا ہے نہ وسط ہے بلکہ اُن کا زوال اور حدوث آنی ہے یعنی ایک دفعہ ہی ہوتا ہے ایک آن سے زیادہ اُس میں صرف نہیں ہوتی جس کا نہ ابتدا ہو نہ انتہا، نہ امکانِ تقسیم کیونکہ وہاں تقسیم کی گنجائش نہیں۔ آن اُسی کو کہتے ہیں جس کی تقسیم نہ ہو سکے اور ظاہر ہے کہ ابتدا اور انتہا اور وسط بے تقسیم متصور نہیں۔ اور وجہ اس بات کی کہ حدوث یا زوالِ اشکال آنی ہوتا ہے زمانی نہیں ہوتا (یا یوں کہئے حدوث اور زوالِ مذکور اقسامِ حرکت میں سے نہیں) یہ ہے کہ اگر یہاں حرکت ہوگی اور اس وجہ سے ایک زمانہ میں ابتدا سے انتہا تک نوبت آئے گی۔ تو بالضرور اشکال کو متحرک کہنا پڑے گا اور یہ بات ظاہر ہے کہ حرکت میں اگر تجدد ہوتا ہے تو احوال کا ہوتا ہے خود متحرک کا تجدد نہیں ہوتا بلکہ متحرک کا قبل حرکت موجود ہونا اور پھر اول سے آخر تک بعینہ موجود رہنا ضرور ہے۔ (چنانچہ ظاہر ہے) یہاں سے وہاں تک جانے میں جانے والا قبل شروع حرکت موجود ہوتا ہے۔ اور پھر اول سے آخر تک وہی کا وہی رہتا ہے۔ ہاں مکانات بدل جاتے ہیں اس لئے درصورتیکہ حدوث اشکال یا زوالِ اشکال کو حرکت کہیں خود اشکال کو متحرک کہنا پڑے گا۔ اور قبل حدوث اُن کو موجود ماننا پڑیگا اور عین حالتِ زوال میں اُن کے وجود کا اقرار کرنا پڑیگا۔ مگر ”ہرچہ باداباد“ یہ انقلاب اقسامِ حرکت میں سے گو نہ سہی پر بدون حرکت اس انقلاب کے لئے کوئی صورت نہیں۔ خود حرکت نہ ہو پر اس سے پہلے حرکت ضرور ہوگی چنانچہ مثال قطع و برید کاغذ و جامہ سے ظاہر ہے۔ بغرض جو انقلاب ہوگا وہ بوجہ حرکت ہی ہوگا۔ مگر ان تین قسم کے انقلابوں میں سے دو انقلابوں کا انقلاب ہونا تو ظاہر ہے۔ پر انقلابِ اول (جو عین حالتِ حرکت میں ہوتا ہے) خود محسوس نہیں ہوتا کسی اور فرق کی وجہ سے محسوس ہوتا ہے چنانچہ آہستہ حرکت میں تو خود یہ بات واضح ہے دھوپ کی حرکت یا گھنٹوں اور گھڑیوں کی سوئیوں کی حرکت یا آفتاب کی حرکت (جو باوجود سریع ہونے کے اور کسی وجہ سے آہستہ معلوم ہوتی ہے) بذاتِ خود محسوس نہیں ہوتی۔ ہاں بایں لحاظ کہ کبھی (اپنے سے یا کسی اور سے) اشیائے مذکورہ قریب ہو جاتی ہیں کبھی بعید ہو جاتی ہیں۔ انجام کار خواہ مخواہ حرکت کا اقرار کرنا پڑتا ہے وجہ اس ضرورتِ اقرار کی وہی ہے کہ انقلاب کسی حالت کا بے حرکت ممکن نہیں۔

رہی حرکاتِ سریعہ اُن میں بھی غور سے دیکھئے تو احساس نہیں ہوتا کسی سطح مسطح پر جو بالکل مستوی ہو (یعنی صاف مصفا ہو) کسی کامل درجہ کے مدور لٹو کو اگر حرکت دیجئے تو درصورتیکہ حالتِ حرکت میں

وہ لٹو ایک نقطہ پر قائم رہے اور ادھر اُدھر کو نہ ہلے تو جس قدر وہ حرکت سریع ہوگی اتنی ہی کم محسوس ہوگی۔ بلکہ اُس حرکت کے آہستہ ہو جانے کے وقت بھی اگر احساس ہوتا ہے تو ادھر اُدھر کو ہلنے کے باعث احساس ہوتا ہے۔ مگر اس کا حاصل تو یہ ہوا کہ دو قسم کی حرکتیں ایک جسم کو ایک وقت میں عارض ہیں جن میں سے ادھر اُدھر کی حرکت جلد جلد ختم ہوتی ہے۔ سو اسی جلد جلد کے اختتام کے باعث حرکت کا احساس ہوتا ہے مگر غور سے دیکھئے تو یہ اُس انقلاب کا احساس جو ابتدا یا انتہا حرکت پر ہوتا ہے۔ عین حالت حرکت کا احساس نہیں (چنانچہ بعد گذارش احقر کے خود ظاہر ہو گیا) علی ہذا القیاس کشتی اور جہاز کی حرکت کا بھی یہی حال ہے کہ خود بیٹھنے والوں کو محسوس نہیں ہوتی خاص کر جس وقت ہوا موافق ہو اور پانی میں تموّج نہ ہو بلکہ یہاں یہ اور تماشا ہے کہ اُلٹا پانی یا کنارہ متحرک معلوم ہوتا ہے۔ وجہ اس کی بجز اس کے اور کیا ہے کہ وہ انقلاب جو عین حالت حرکت میں رہتا ہے خود محسوس نہیں ہوتا اُس کے آثار البتہ محسوس ہوتے ہیں۔ یعنی کسی کا قریب ہو جانا، کسی کا بعید ہو جانا، کسی سے جدائی، کسی سے ملاقات ہو جانی اور اسی قسم کے امور محسوس ہوتے ہیں مگر چونکہ یہ سب امور آثارِ حرکت ہیں سوا حرکت کے اور کسی طرح ان امور کا وقوع اور ظہور متصوّر نہیں تو سب کو اقرار حرکت کا کرنا پڑتا ہے۔ غرض یہ تمام انقلاب کہ جو قریب تھا وہ بعید ہو گیا اور جو بعید تھا وہ قریب ہو گیا جو سامنے تھا وہ غائب ہو گیا جو غائب تھا وہ سامنے آ گیا (علی ہذا القیاس) اور انقلاب تمام عقلا کے نزدیک بالیقین حرکت کے وجود پر دلالت کرتے ہیں۔ مگر چونکہ ہر انقلاب ایک نئی طرح کا ہوتا ہے اور انقلاب حاصلِ حرکت ٹھیرا تو بیشک انقلابات ہی سے یہ بات بھی معلوم ہو سکتی ہے کہ حرکت (موجبِ انقلاب مذکور) کس قسم کی ہے مثلاً سردی پانی کی سردی اگر منقلب بہ گرمی ہو جائے یا گرم پانی کی گرمی منقلب بہ سردی ہو جائے (تو بایں نظر کہ گرمی یا سردی اقسام کیفیات میں سے ہے) ہم کو یہ اقرار کرنا لازم ہے کہ حرکت موجبِ انقلاب مذکور حرکت کیفی ہے (علی ہذا القیاس) دُور کے رہنے والوں کی ملاقات حاصلِ قرب مکانی اہلِ ملاقات ہے یعنی بالفعل دونوں کی جائے قرار پاس پاس ہے اس لئے جب بعد فراق وصال ہو گا تو بوجہ حرکت مکانی ہی کے ہو گا ایسے ہی کسی کاغذ کو اگر مدوّر یا مربّع تراشیں یا کسی کپڑے کو کسی طرح سے قطع کریں تو بایں خیال (کہ گول شکل ہو یا مربّع ہو) وہ سب اسی لئے حاصل ہوئی ہیں کہ کاغذ یا کپڑے کے اجزا یہاں تک ہیں کم زیادہ نہیں۔ اگر مواضع معلومہ سے متجاوز ہوتے یا وہاں تک نہ ہوتے تو یہ شکل بھی نہ ہوتی ہم کو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس انقلاب کا باعث حرکت مکانی ہے کیونکہ یہاں وہاں مکانات ہی کی نسبت کہہ سکتے ہیں۔ الغرض ہر انقلاب حاصلِ حرکت ہوتا ہے اگر قسمِ انقلاب ہم کو معلوم ہو جائے تو جو حرکت باعثِ انقلاب ہو وہ بھی معلوم ہو جائے کہ کس قسم کی ہے۔ اس صورت میں ہم اگر دیکھیں کہ کوئی شے ایک زمانہ تک ایک شکل پر رہے اور پھر بعد ایک

زمانہ کے اُس کی اور شکل ہوگئی جیسے پانی ہوا ہو جاتا ہے یا ہوا پانی بنجاتی ہے تو ہم بالضرور یہ بات تسلیم کرنی پڑیگی کہ اُس شے کو "حرکت فی الشکل" حاصل تھی (علی ہذا القیاس) اگر ہم کسی موجود کو دیکھیں کہ ایک زمانہ تک موجود رہ کر معدوم ہوگیا تو ہم کو خواہ مخواہ اس بات کا اقرار کرنا پڑے گا کہ "حرکتِ عدمی" اُس موجود کو حاصل تھی یعنی ہر دم و ہر لحظہ ایک عدم زائل ہوتا تھا دوسرا نیا عدم اُس کو لاحق ہوتا تھا مگر زوال عدم کا بے حصول وجود کے ممکن نہیں اس لئے یوں بھی اقرار کرنا لازم ہے کہ حالتِ وجود میں ہر دم ایک وجود زائل ہوتا تھا اور ایک نیا وجود لاحق ہوتا تھا۔ غرض تجدد امثال وجود کا اقرار کرنا پڑے گا۔

تجدد امثال کی ضرورت

مگر ہاں شاید کسی کو یہ خلجان پیش آئے کہ یہ اقرار اس وقت لازم ہے جبکہ اور کسی حرکت سے اس انقلاب کی تصحیح نہ ہو سکے۔ یہ بھی تو احتمال ہے کہ جیسے "اشکال کاغذ و کپڑے کا تبدل بوجہ حرکتِ مکانی ہے اور خود اشکال از قسم مکان و مکانیات نہیں ورنہ مکان و مکانیات پر عارض نہ ہو سکتیں (چنانچہ تقریر جواب سے یہ بات معلوم ہو جائے گی) ایسے ہی تبادل وجود و عدم کا سوائے حرکت وجودی یا عدمی کے کسی اور حرکت کے باعث ہو۔ اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ جب تبدل وجود و عدم تجویز کر لیا جاوے تو پھر دوام کا تسلیم کرنا لازم ہے۔ ایک تو خود وجود و عدم جو پہلے نہ تھا اور اب حاصل ہوگیا۔ دوسرے کیفیت وجود و عدم جسکو تشکل وجود و عدم کہئے۔ اول کا حاصل تو اس تجویز سے ہی ظاہر ہے۔ اور دوسری بات کی یہ وجہ ہے کہ جیسے جسم غیر متناہی یا بعد غیر متناہی ہیں سے اگر فرض کرو کہ وہ دونوں موجود ہوں جسم متناہی یا بعد متناہی کالیں تو یہ ضرور ہے کہ متناہی کی انتہا کسی احاطہ میں ظہور کرے وہ احاطہ بشکل کرہ ہو یا مخروط و مکعب ہو یا بشکل اسطوانہ ہو یا بشکل دیوار ہو غرض کوئی نہ کوئی شکل بالضرور عارض ہو گی۔ ایسے ہی وجود غیر متناہی ہے (جسکا غیر متناہی ہونا چند بار آشکارا ہو چکا ہے) اگر کوئی وجود کا ٹکڑا متناہی اور محدود جدا کر لیا جاوے تو بیشک اُس کی تحدید اور اس کی انتہا کسی نہ کسی پیرایہ میں ظہور کرے گی۔

کیفیتِ وجود و عدم قسم تشکل وجود و عدم

یہ احاطہ ہمارے نزدیک کیفیتِ وجود ہے اور جو احاطہ "عدم متناہی" ہو تو کیفیت عدم ہے اور اسی کو ہم تشکل وجود و عدم کہیں گے۔ جب یہ بات مسلّم ہو چکی تو آگے سُنئے جیسے احاطہ مکانی بے حرکت مکانی ممکن نہیں خواہ یوں ہو کہ پہلے کوئی احاطہ نہ ہو یعنی غیر متناہی ہو اور پھر بوجہ تقطیع و تفریق ایک ٹکڑا دوسرے ٹکڑے سے جدا ہو کر کسی احاطہ میں داخل ہو جائے خواہ یوں ہو کہ پہلے اور احاطہ تھا اور پھر بوجہ سیلان اجزاء ایک احاطہ میں سے نکلکر دوسرے احاطہ میں داخل ہو جائے۔ جیسے موم کو کبھی گول کر لیں کبھی چپٹا یا مشک کا پانی مٹکے یا ٹھلیا میں لے لیں ایسے ہی احاطہ وجودی بھی بے حرکت وجودی متصور نہیں خواہ احاطہ اول ہو یا دوسرا۔ بہر حال جیسے صورت مفروض میں احاطہ مکانی بے حرکت مکانی

ممکن نہیں ایسے ہی (بعد تسلیم لاتناہی وجود کے) احاطۂ وجودی وعدمی بے حرکت وجودی وعدمی متصور نہیں سو اگر اشکال و تقطیعات کاغذ وغیرہ خود از قسم مکان و مکانیات نہیں یعنی مظروفات مکان نہیں تو اشکال وجود و عدم بھی خود از قسم وجود و عدم یا مظروفات وجود و عدم میں سے نہیں کیونکہ مظروف ظرف کے حاطہ میں ہوا کرتا ہے خود اُس کو محیط نہیں ہوتا۔ اور ظاہر ہے کہ جیسے اشکال کاغذ وغیرہ ان کو محیط ہوتے ہیں ایسے ہی اشکال وجود و عدم اُن کو محیط ہوتے ہیں اور اگر مربع کاغذ کو کتر کر مدوّر بنا سکتے ہیں اور مکعب موم کے ٹکڑے کو مل دَل کر کرہ بنا سکتے ہیں یا بعد غیر متناہی میں ایک جسم متناہی پیدا ہو جائے تو اُس ہی سے بشکل جسم متناہی ایک بعد متناہی جدا معلوم ہونے لگتا ہے۔ ایسے ہی قطع برید خداوندی اور مالش دست قدرت اور ایجاد خالق مطلق بسبب صنعت گری وجود متناہی اور وجود غیر متناہی میں کر سکتی ہے لیکن جیسے اشکال کاغذ وغیرہ کا وجود بلا استقلال نہیں کاغذ وغیرہ کے وجود کے ساتھ اُن کا وجود ہے ایسے ہی اشکال وجود کا حال سمجھ لیجئے۔ ان کا تحقق بھی وجود کے تحقق کے ساتھ ہے لیکن جب خود اشکال کے لئے وجود مستقل نہیں تو ان کا تبدل بھی مستقل نہیں ہو سکتا بلکہ صاحب شکل میں اول تبدل ضروری ہے جس سے تبدل اس کا ضرور ہو سو وہ تبدل اسی حالت کا تبدل ہوگا جس کے بقا پر بقائے شکل اول موقوف ہے۔ مگر یہ تبدل اور بقا در اصل میں اُسی حرکت اور سکون کا ثمرہ ہے جو دی شکل کے اجزاء کی نسبت متصوّر ہے خواہ بعد حرکت انفصال ہو جائے جیسے قطع برید میں ہوتا ہے یا اتصال باقی رہے جیسے موڑنے توڑنے اور ملنے دلنے وغیرہ سے متصوّر ہے۔ بالجملہ شکل کوئی حقیقی چیز نہیں ایک امر اعتباری ہے اجزاء کے اقتران اور پھر اُن اجزاء کی تناہی (یعنی انتہا) سے ایک کیفیت محسوس ہونے لگتی ہے۔ یا یوں کہو کہ شکل کیفیت انتہاء وجود کا نام ہے جو ہزاروں طرح متصوّر ہے۔

بہرحال اگر حرکت مکانی ہوگی تو شکل بھی احاطۂ مکانی ہوگی اور حرکت وجودی ہوگی تو شکل بھی وجودی ہوگی۔ اور جب حرکت پر اُسی قسم کے احاطہ کی اُمید ہے تو اُس شکل ہی سے اُس حرکت کا تعین معلوم ہو سکتا ہے اسی لئے تبدل اشکال وجودی میں حرکت وجودی کا تسلیم کرنا ضرور ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر حرکت وجودی نہ ہوگی تو کوئی حرکت قبل مرتبہ وجود تجویز کرنی پڑے گی اس لئے کہ انقلاب احوال تو بعد حرکت ہی متصور ہے اور یہاں انقلاب ہے تو یہی انقلاب وجود و عدم ہے مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ قبل مرتبہ وجود کسی قسم کی حرکت متصور نہیں جب کسی کو سوائے حرکت وجودی کے اور کسی طرح متحرک سمجھیں تو یہ بھی ضرور ہے کہ اُس کو اول موجود سمجھیں غرض سوائے حرکت وجودی کے انقلاب وجود و عدم متصوّر نہیں۔

عالم حادث

اور کوئی چیز کائنات میں سے ایسی نہیں جس کو ازلی و ابدی کہہ سکیں اگر احتمال غلط ہے تو

ف حاصل یہ ہے کہ زمین و آسمان وغیرہ عالم کی جتنی چیزیں ہیں ان میں وجود مشترک ہے ان میں حقیقت کسی کا بھی نہیں بلکہ ایک مستعار چیز ہے خانہ زاد نہیں

زمین و آسمان اور ستارے وغیرہ کی طرف ہے، اور وجہ اس وہم غلط کی یہ ہے کہ جب سے ہم نے (بلکہ تمام بنی آدم نے) آنکھیں کھولیں یہ اشیائے مذکورہ برابر موجود ہیں۔ نہ اُن کے وجود کی ابتدا دیکھی نہ انتہا دیکھی مگر اہل فہم خود سمجھتے ہوں گے کہ ہمارا نہ دیکھنا اس بات کو مستلزم نہیں کہ واقع میں بھی اُن کے وجود کے لئے کوئی ابتدا اور انتہا نہ ہو۔ ہاں ان اشیاء کے وجود کا مستعار ہونا اور خانہ زاد نہ ہونا البتہ اس بات پر شاہد ہے کہ انکی وجود کی کوئی نہ کوئی ابتدا ہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ان تمام اشیاء کو موجود بھی کہتے ہیں اور پھر باہم ہر ایک دوسرے سے متمیز ہے سب کے موجود ہونے سے تو اتنی بات ثابت ہوئی کہ شے واحد (جس کو وجود کہئے) سب میں ایسی طرح مشترک ہے جیسے زید عمرو وغیرہ میں مثلاً انسانیت مشترک ہے اور انسان اور گھوڑے گدھے وغیرہ میں حیوانیت مشترک ہے۔ اور انگور انجیر وغیرہ درختوں میں نشوونما مشترک ہے اور نشوونما کی اشیا یعنی نباتات اور جمادات میں جسمیت اور اجسام اور ارواح میں استقلال وجود جس کو موصوفیت کہئے تو بجا ہے) اور اُس کے مقابلہ میں عدم استقلال وجود کو (جو سوائے اوصاف کے اور کہیں نہیں ہوتا) اگر وصفیت تعبیر کیجئے تو زیبا ہے۔ باقی موصوفات اور اوصاف سے اوپر چلئے تو پھر سوائے وجود کے اور کوئی امر مشترک نظر نہیں آتا مگر اُس کا اشتراک بھی مثل اشتراکات مذکورہ کے ہے۔ اس لئے زمین آسمان کو دیکھئے یا انسان حیوان کو دیکھئے وجود کا ہونا سب میں مسلم ہے ہاں باوجود اس اشتراک کے ایک دوسرے سے متمیز بھی ہے اور ظاہر ہے کہ تمیز بے خصوصیت کے متصور نہیں ہو سکتی اس لئے ضرور ہے کہ ہر چیز میں ایک جدی جدی بات بھی ہو۔

ہم اُن خصوصیات ہی کو شروع رسالہ میں حقیقت اشیاء کہہ آئے ہیں اب ہم اپنے اُس قول کو یاد دلا کر مکرر یہ عرض کرتے ہیں کہ ناموں کی بنا، انھیں خصوصیات پر ہوتی ہے اس لئے بغرض تمیز و تخصیص ناموں کو بولتے ہیں اگر یہ کہیں کہ "زید آیا" تو آنا چونکہ ایک امر عام اور کثیر الوقوع ہے۔ اس لئے آنے والے کی تمیز اور تخصیص کیلئے زید کہا تاکہ اور کسی کا اشتباہ نہ ہو اس سے ہر کوئی سمجھ گیا ہوگا کہ نام سوائے امر خاص کے اور کسی چیز پر ہرگز دلالت نہیں کرتا کیونکہ بعد خاص کے عام ہے اُس پر بھی اگر وہ دلالت کرے تو تخصیص و تعمیم دونوں لازم آئیں

ہاں یہ صحیح ہے کہ خصوصیات کا وجود مستقل نہیں ہوتا کسی امر عام ہی کے ساتھ قائم ہوتا ہے مثلاً انگرکھا اور کرتہ باہم متمیز ہیں وجہ تمیز کی یہ تفاوت شکل ہے وہ شکل ہی مسمی بانگرکھا و کرتہ ہے۔ کپڑے وغیرہ کی کچھ تخصیص نہیں یہی وجہ ہے کہ جس کسی کپڑے کو اس شکل پر لے آتے ہیں وہ انگرکھا اور کرتہ ہی کہلاتا ہے۔ مگر یہ شکل جو مسمی بانگرکھا و کرتہ ہے اپنے وجود میں دوسروں سے مستغنی اور مستقل نہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ کپڑا وغیرہ کوئی چیز نہ ہو اور یہ شکل موجود ہو جائے اس لئے تصور میں بھی ہمراہی رہتی ہے جب شکل مذکور خیال میں آئے گی تو کپڑے وغیرہ کا تصور بھی ضرور ہی آئے گا۔ ایسے ہی جب زید و عمرو کا تصور آئے گا بدن اور گوشت پوست کا تصور بھی ضرور ہی

آئے گا۔ مگر چونکہ زید و عمرو وغیرہ بنی آدم کے ناموں کو موقع تخصیص و تمیز میں بولتے ہیں تو اس کا مسمی وہ شکل جسمانی ہوگی یا شکل روحانی یعنی وہ خصوصیت جس سے ایک روح دوسری روح سے متمیز ہے۔ امر مشترک کو مسمی اسمائے مذکورہ نہ کہیں گے۔

اس کے بعد یہ گذارش ہے کہ آسمان و زمین اور ستارے وغیرہ (اشیاء قدیم الوجود) میں (جن کا وجود ایک اندازِ واحد پر نظر آتا ہے اور کسی نے آج تک اُن کے وجود کی ابتدا نہیں دیکھی اور اُن اشیاء میں جن کا وجود بشہادت حواس خود یا بشہادت مخبران صادق کے ایک زمانہ سے شروع ہوا ہے۔ بالیقین وجود مشترک ہے اور سوائے وجود کے وہ خصوصیتیں (جن کو مسمی اسمائے مذکورہ کہیے) اُن خصوصیتوں کے اوپر (جن کو مسمی اسماء معلومہ کہیے) اور وجود کے نیچے بہت سی خصوصیتیں ہیں (جن کو مراتب مختلفہ کا مسمی سمجھنا ضرور ہے) مثلاً جسمیت یا نورانیت رنگ وغیرہ بہت سے ایسے امور ہیں جو آسمان و زمین اور ستارے وغیرہ میں مشترک ہیں اور پھر وہ لفظ آسمان و زمین وغیرہ اسماء سے عام اور وجود سے خاص ہیں۔ مگر چونکہ ہر خاص کے اوپر ایک عام (یعنی امر مشترک) ہوتا ہے اور ہر امر میں اور شریک تو ذکر لفظ خاص سے ایک کے شرکاء امر مشترک سے تخصیص منظور ہوگی اور وہ لفظ خاص بیشک ایک اسم ہوگا جس کا مسمّٰی وہ خصوصیت ہے مگر خصوصیت (کسی درجہ کی کیوں نہ ہو) بہ نسبت امر مشترک کے ایک اجنبی چیز ہوگی جس کا لاحق ہو جانا اور جدا ہو جانا دونوں متصور ہوں گے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ خصوصیت بہ نسبت امر مشترک عین ہو (چنانچہ ظاہر ہے) اور نہ یہ ہو سکے کہ جزء امر مشترک ہو ورنہ اور خصوصیت عام خاص نہ رہیں مساوی ہو جائیں (یعنی جہاں ایک ہو وہاں دوسرا بھی ہو) آخر کون نہیں جانتا کہ کسی چیز کا جزء اُس سے علیحدہ نہیں ہو سکتا اور اگر علیحدگی کی ٹھیری تو نہ وہ کل رہے نہ جزء رہے۔ مثلث یا مربع کا ایک ضلع بھی علیحدہ ہو جائے تو نہ مثلث مذکور مثلث رہے نہ مربع مذکور مربع رہے۔ اور نہ وہ ضلع جو علیحدہ کیا گیا جزء مثلث و مربع رہے ایسے ہی اگر کسی سہ درے یا پنجدرے کا ایک در علیحدہ کر لیا جائے تو نہ وہ سہ دری مشارٌ الیہ سہ دری کہلائی نہ وہ پنجدرہ مذکور پنجدرہ کہلائے اور نہ وہ در جو علیحدہ کیا گیا ہے سہ دری یا پنجدرے کا جزء کہا جائے۔ دو سے لیکر الیٰ غیر النہایۃ جتنے اعداد ہیں اُن سب میں اُن کے ماتحت کے اعداد داخل ہیں۔ اگر اُن ماتحت کے اعداد کو اُن سے علیحدہ کر لیں تو پھر اعداد مشارٌ الیہ باقی نہیں رہتے مثلاً دس میں سے ایک دو کو یا زیادہ کو اگر کم کر لیں تو پھر اُس کو دس کہنا غلط ہے۔ پاجامہ میں سے اگر ایک پائنچا قطع کر لیں تو پھر اُس کو پاجامہ نہیں کہہ سکتے۔ اور اگر کہیں باوجود کمی اجزاء مقررہ کے اُس لفظ کا بولنا جو کل کے لئے تجویز کیا گیا ہے شائع ہے تو اُس کی یہ وجہ ہے کہ کمی کے بعد جو کچھ باقی رہتا ہے بایں وجہ کہ وہ اہلِ عقل کے نزدیک بنانے کے قابل نہیں ہوتا اُس کے لئے عرف میں کوئی لفظ جدا تجویز نہیں کیا گیا۔ اور جو کچھ باقی ہے اس کو کل کی ساتھ (باوجودیکہ مناسبت کے کہ اُس کا جزء ہوا کرتا ہے) کسی طرح کی مشابہت بھی ضرور ہوا کرتی ہے اس لئے وہی لفظ بول دیتے ہیں جو کل کے لئے مقرر ہے ورنہ اہلِ فہم کے نزدیک جزء پر کل کا بولنا اصلی اور حقیقی نہیں ایک مجازی بات ہے۔ مثلاً جیسے دو پیسے

عہ یعنی ہر چیز کا [illegible]

بٹے کے روپیہ کو اگر روپیہ کہدیتے ہیں (حالانکہ روپیہ سولہ آنہ کا ہوتا ہے اور یہ روپیہ سولہ آنہ کا نہیں ہے) تو اُس کی یہی وجہ ہے کہ جیسے روپیہ سے نیچے اٹھنی اور چونّی ہوتی ہے اور ان کے لئے جدے جدے نام مقرر ہیں ایسے دو پیسے کم روپیہ کے لئے کوئی نام مقرر نہیں پھر باایںہمہ کل کے ساتھ صورت میں توافق اور تشابہ بھی ہے اسی لئے کھوٹے روپیہ کو سوائے صرافوں کے جو کوئی دیکھتا ہے پورا روپیہ سمجھتا ہے (علی ہذا القیاس) انگرکھے میں گر آستین یا بغل وغیرہ ایسے اجزاء نہ ہوں (جن کے نہ ہونے پر بھی انگرکھا ہی کہے جاتے ہیں) تو اُس کی بھی یہی وجہ ہے کہ ایسے ناقص اور ادھورے انگرکھوں کے لئے کوئی جدا نام تجویز نہیں کیا گیا۔ ادھر باوجود نقصان مذکور کے صورت میں مشابہت بھی ہے۔ باقی یہ بات کہ اس قسم کے لئے کوئی جدا نام کیوں نہیں ہوتا اس کی یہ وجہ ہے کہ اس قسم کی اشیاء اختیار و قدرت کی حالت میں اہلِ اعتبار میں سے کوئی نہیں بناتا چنانچہ ظاہر ہے۔

الحاصل کل اور جزء میں ایسا ارتباط نہیں جو ایک دوسرے سے جُدا ہو جائے۔

وصف خانہ زاد علیحدہ نہیں ہو سکتے

مگر جیسے اجزاء اور کل میں یہ ارتباط ہے ایسے ہی اشیاء اور اُن کے اوصاف خانہ زاد میں بھی ارتباط اور اتحاد ہوتا ہے۔ مثلاً چار کا زوج ہونا اور تین کا طاق ہونا شعاعوں کا منور ہونا جسم کا مکانی ہونا حرکات کا زمانی ہونا، رنگ کا قابلِ دیدار ہونا اور آواز کا قابلِ استماع ہونا۔ ایسا نہیں کہ کسی زمانہ میں کسی موقع اور محل میں ان سے جُدا ہو جائے۔ ہاں اوصافِ مستعار (جیسے زمین کی دھوپ اور پانی کی گرمی اور برف کی قفلیوں کی سردی اور ان کا جماؤ) البتہ قابلِ زوال ہوتی ہیں اور وجہ اس بے وفائی کی یہی ہے کہ اوصاف اصل میں اشیاء مذکورہ کے اوصاف نہیں ہوتے مستعار ہوتے ہیں اوصافِ اصلیہ وہی ہوتے ہیں جو اوروں سے مستعار نہ ہوں خانہ زاد ہوں۔ دھوپ کا زمین میں آفتاب سے مستعار ہونا اور گرمی کا پانی میں آگ یا آفتاب سے مستعار ہونا اور سردی اور انجماد (یعنی جماؤ کا) برف کی قفلیوں میں برف سے مستعار ہونا سب کو معلوم ہے۔

اور اگر کہیں اوصافِ اصلیہ کا زوال معلوم ہوتا ہے تو اول تو بسا اوقات اس میں غلطی ہوتی ہے کہ اوصافِ مستعار کو اوصافِ اصلیہ اور اوصافِ خانہ زاد سمجھ لیتے ہیں۔ دوسرے اوصافِ اصلیہ کبھی بوجہ غلبۂ اوصافِ مستعار کے اُن کے (یعنی اوصافِ مستعار کے) نیچے مستور ہو جاتے ہیں اور دیکھنے والے بوجہ غلطی اُن کو زائل سمجھ لیتے ہیں اگر بایں نظر کہ پانی کی سردی اور سیلاب عالمِ اسباب میں کسی غیر سے مستعار نظر نہیں آتی اسلئے یہ دونوں وصف اُس کے حق میں خانہ زاد سمجھے جائیں اور پھر اُس کو آگ کے سبب گرم یا برف کے سبب جما ہوا دیکھکر یوں سمجھیں کہ وہ دونوں وصف خانہ زاد زائل ہو گئے تو یہ اپنی نظر کا قصور ہے وہ دونوں زائل نہیں ہوئے۔ بلکہ گرمی مستعار اور انجماد دست گرداں کے نیچے چھپ گئے ہیں یہی وجہ ہے کہ بعد زوالِ گرمی اور انجمادِ مذکور کے دونوں وصف مذکور ایسی طرح ظاہر ہو جاتے ہیں جیسے چاند یا سورج پر سے ابر کے ہٹ جانے کے وقت اُنکا نور

ظاہر ہو جاتا ہے (یعنی پانی کو کسی غیر سے سردی اور روانی کے حاصل کرنے کی حاجت نہیں ہوتی گرمی اور انجماد کے زائل ہوتے ہی یہ دونوں ظاہر ہو جاتے ہیں۔

حاصل تقریر یہ ہے کہ اوصافِ اصلیہ اور خانہ زاد ممکن الزوال نہیں (چنانچہ انکا اصلی اور خانہ زاد ہونا ہی اس کیلئے شاہد ہے) ہاں اُن اوصافِ عرضیہ کے نیچے (جو اُنکے مخالف اور ضد ہوتے ہیں) چھپ جاتی ہیں۔ (جیسے سردی کے حق میں گرمی)

جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ اوصافِ اصلیہ بھی اپنے موصوفات کا پیچھا نہیں چھوڑتے تو جیسے خصوصیاتِ مذکورہ کو بہ نسبت امر مشترک کے عین یا جزو نہیں کہہ سکتے تھے ایسے ہی منجملہ اوصافِ اصلیہ کے بھی نہیں کہہ سکتے اس لئے اب بجز اس کے چارہ نہیں کہ خصوصیاتِ مذکورہ بہ نسبت امر مشترک کے منجملہ اوصافِ مستعار کے سمجھیں اور اسوجہ سے ان کے زوال کے ممکن ہونے کے معتقد ہوں کیونکہ ان میں آپس میں کوئی رابطہ ذاتی نہیں کوئی قرابت اصلی نہیں جو ایک کو دوسرے سے جدائی مشکل ہو فقط اتفاقی اجتماع ہے یعنی دو اجنبی چیزیں باہم مجتمع ہو گئی ہیں جیسے اس اجنبیت کے باعث زمین سے نور اور پانی سے گرمی دور ہو جاتی ہے ایسے ہی خصوصیاتِ معلومہ بھی امر مشترک سے جدا ہو سکتی ہیں اس صورت میں خصوصیاتِ زمین و آسمان اور ستاروں وغیرہ (یعنی ان ناموں کی مسمٰی جن کو ان اشیاء کی حقیقت ہماری اصطلاح کے موافق کہنا چاہئے) اور وجود زمین و آسمان اور وجود ستاروں وغیرہ میں باہم اجتماع اتفاقی ہو گا۔ اور حقیقت میں ایک دوسرے کے حق میں محض اجنبی ہونگی۔ یہ خصوصیتیں وجود کے حق میں اوصافِ مستعار ہوں گی۔ یا یوں کہو کہ وجود ان خصوصیات کے حق میں صفتِ مستعار ہو گا۔

مگر طلبِ استعارہ کے لئے یہ ضرور ہے کہ مستعیر و مستعار و مستعار منہ استعارہ سے پہلے موجود ہوں یہ نہیں ہو سکتا کہ مثل اجزاء یا اوصافِ اصلیہ کے شروع وجود ہی سے ساتھ ہوں۔ کون نہیں جانتا کہ کل اجزاء سے پہلے موجود نہیں ہو سکتا۔ علی ہذا القیاس۔ موصوف اوصافِ اصلیہ سے پہلے ظہور نہیں کر سکتا ورنہ چار اور تین کیلئے زوجیت اور فردیت سے پہلے وجود کی کوئی صورت نکل آتی مگر ہاں یہ مسلّم ہے کہ آفتاب اور اُس کا نور اور زمین، زمین کی روشنی سے پہلے (جو آفتاب سے مستعار ہوتی ہے) موجود ہونی چاہئیں۔ اسی طرح آگ اور اُس کی حرارت اور پانی (پہلے اس کے کہ پانی کو آگ سے گرم کریں) موجود ہونی ضرور ہیں۔ اس لئے ضرور ہے کہ یہ خصوصیتیں جدی پہلے سے کسی کے ساتھ قائم ہوں اور وجود جدا کسی کے ساتھ قائم ہو۔ اُس کے بعد نوبت استعارہ اور عاریت دینے کی آئے مگر جب یہ بات ٹھیری تو پھر ہم کو بروئے انصاف اس بات کا اقرار کرنا ضرور ہوا کہ خصوصیاتِ مذکورہ کا وجود کے ساتھ لاحق ہو جانا اور وجود کا خصوصیاتِ معلومہ کے ساتھ مجتمع ہو جانا ایک انقلابِ عظیم ہے جس کے برابر عالم میں سوا اس کے کہ وجود سے عدم میں جاتا ہو اور کوئی انقلاب ہی نہیں کیونکہ عدم سے وجود میں آنا یا وجود سے عدم میں جانا اصلی انقلاب ہے۔ اور سوا اس کے سب انقلاب اسی انقلاب کی وجہ سے ظہور میں آتے ہیں

زمین اگر منور ہوتی ہے اور بوجہ زوالِ ظلمت وظہور نور انقلاب نظر آتا ہے تو اُس کے یہی معنی ہیں کہ نورِ زمین وجود میں آیا پانی اگر آگ سے گرم ہوجاتا ہے اور بوجہ زوالِ سردی وحصولِ گرمی انقلاب نظر آتا ہے تو اس کا یہی حاصل ہے کہ پانی کی گرمی وجود میں آئی۔ کوئی شخص گر ایک مکان سے دوسرے مکان میں چلا جاتا ہے اور قصۂ منقلب ہوجاتا ہے تو اس کی حقیقت بھی یہی ہے کہ اس شخص کا اس جگہ ہونا موجود ہوگیا غرض اصل انقلاب یہی ہے کہ عدم کے بعد وجود آئے یا وجود کے بعد عدم آجائے۔ مگر جب انقلابِ معلوم کو انقلابِ عظیم مانا تو بالضرور سب میں بڑی حرکت اس انقلاب کا باعث ہوئی ہوگی کیونکہ انقلاب بے حرکت متصور نہیں (چنانچہ اوپر معروض ہوچکا ہے) مگر وہ حرکت عظیمہ سب حرکتوں میں پہلی حرکت ہوگی۔ کیونکہ یہ انقلاب بھی سب انقلابوں میں اول ہے سو وہ حرکت کیا ہے؟ موجودات کی طرف سے حرکتِ وجودی اور موجد کی طرف سے حرکتِ ایجادی ہے۔ موجودات کی جانب سے تحرک ہوگا اور موجد کی جانب سے تحریک ہوگی۔ اس تحریک کا نام تعلق ارادۂ خداوندی ہے اور اس تحرک کا نام زمانہ وجود عدم ہے۔

حدوث، قدم، وجود، عدم کا مدار

اشیاء کی درازی اور کوتاہی حقیقت میں اس حرکت کے درازی اور کوتاہی ہے اور اس حرکت ہی کے سبب زمانہ کا احساس ہے، ورنہ اپنے وجود میں اگر حرکت نہ ہوتی تو پھر زمانہ کے احساس کی کوئی صورت نہ تھی اور نہ حدوث اور عدم کی کوئی وجہ نہ تھی مثل ذات وصفاتِ خداوندی کے کائنات کا وجود بھی ازلی اور ابدی ہوتا کیونکہ ابتدا اور انتہائے زمانی بے تجددِ وجود متصور نہیں خدا کے وجود کے لئے جو یہ ابتدا و انتہا نہیں تو یہی وجہ ہے کہ وہاں یہ حرکت اور تجدد نہیں اُس کے وجود کو قرار ہے سو اگر ہمارے وجود کو بھی قرار ہوتا تو ہم بھی ازلی اور ابدی ہوتے۔ اس صورت میں جس جس کے وجود کو قرار ہوگا اُسکے معدوم ہوجانے کی کوئی صورت نہیں اور جس جس کا وجود متجدد اور متحرک ہوگا یا یوں کہو کہ اُس کے وجود میں حرکت ہوگی تو اُس کا معدوم ہوجانا بھی ممکن ہوگا۔ اور معدوم ہوکر اس کا موجود ہونا بھی ممکن ہوگا کیونکہ حرکت میں یہی تعاقب اور تجددِ امثال ہوا کرتا ہے۔ حرکتِ مکانی میں تعاقبِ امکنہ متماثلہ ہوتا ہے جیسا ایک گیا ویسا دوسرا آگیا۔ اس صورت میں اگر کسی حد پر حرکت مبدل بسکون ہوجائے تو پھر دوبارہ ابتدائے حرکت متصور ہے اور اگر زمین پر حرکت کرتے کرتے پانی میں گھس جائیں تو پھر پانی سے نکلکر زمین پر آسکتے ہیں اور اگر کوئی آدمی وغیرہ کسی آئینہ کے مقابل ہوتا ہوا گذر جائے تو پھر اُس کے مقابل ہوکر گذر سکتا ہے۔

اب جائے غور ہے کہ درصورت معدوم ہوجانے اشیاء موجودہ کے (بوجہ انقلاب معلوم) اقرار حرکتِ وجودی تو ضرور ہی ٹھیرا۔ اب اس عدم کو اگر بوجہ سکون کہیں تو یہ معنی ہوں کہ وہ شئے معدوم کو حرکت فی العدم حاصل تھی۔ مگر جیسے حرکتِ مکانی میں ہردم ایک نیا مکان آتا ہے اور پہلا مکان جاتا ہے ایسے حرکتِ عدمی میں ہردم نیا عدم آئے گا اور پہلا عدم جائے گا۔ اور اس وجہ سے ہردم ایک نیا وجود آئے گا اور اس وجہ سے تا دمِ حرکت وہ شئے موجود معلوم ہوگی۔ مگر چونکہ

حرکت اصل میں عدمی تھی (جس کے یہ معنی ہوئے کہ "مثل حرکت فی المکان حرکت فی العدم تھی" تو وقتِ سکون کسی عدم پر وہ شے ٹھیر جائے گی اور اس لئے احساسِ وجود موقوف ہو جائے گا (اگرچہ اس احتمال کا بطلان خدا نے چاہا تو آگے معلوم ہو جائے گا)۔

اور اگر اس عدم کو بوجہ تبدل مسافت کہیں تو یہ معنی ہوں کہ جیسے زمین پر سے پانی میں گھس جاتے ہیں اور پانی میں سے زمین پر نکل آتے ہیں۔ ایسے ہی کبھی پانی ہوا بن جاتا ہے کبھی ہوا پانی ہو جاتی ہے۔ غرض ہوائیت سے مائیت میں آئی تو ہوائیت معدوم ہو گئی اور مائیت سے ہوائیت میں آئی تو مائیت معدوم ہو گئی۔ مگر یہ صورت اُس عدم میں جاری نہیں ہو سکتی جس کے بعد کسی قسم کا وجود باقی نہ رہے (اور ظاہر ہے کہ یہ بحث اُسی عدم میں ہے جس کے بعد کائنات کو فنائے کلی ہو جائے اور مثل عدم سابق کے عدم لاحق آ دبائے) یہ بات اگر متصور ہے تو یوں متصور ہے کہ جیسے ایک طرف کو آئینہ رکھا ہوا ہو اور ایک طرف کوئی ذی شکل ہو۔ پھر بوجہ حرکتِ ذی شکل یا حرکتِ آئینہ کے ایک کو دوسرے سے تقابل حاصل ہو اور اس وجہ سے ذی شکل کا عکس اُس آئینہ میں موجود ہو جائے اور آخر کار بوجہ حرکت منشاء الیہا "وہ ذی شکل یا وہ آئینہ ادھر سے اُدھر کھسک جائے اور وہ تقابل زائل ہو جائے اور اس وجہ سے وہ عکس پھر معدوم ہو جائے ایسے ہی صفاتِ جنابِ باری کو (جو اُس کی ذات کے ساتھ ایک طرف قائم ہیں) بوجہ تحریکاتِ ارادۂ ذاتی کے آئینہ وجود سے تقابل حاصل ہوتا ہو اور وہی حرکت یا اور حرکت باعثِ زوالِ تقابل ہو جاتا ہو اور اس وجہ سے مثل عدم سابق عدم لاحق پیش آتا ہو۔

القصہ فنائے کلی اگر متصور ہے تو یوں متصور ہے۔ اور اس صورت میں یہ بات بھی بنی رہتی ہے کہ حرکت سے پہلے متحرک اور مسافت دونوں کا وجود ضرور ہے اور اس صورت میں ذات و صفاتِ خداوندی کا دوام و ثبات اور ذات و صفاتِ کائنات کا حدوث و تجدد بھی موجَّہ ہو جاتے ہیں۔ رہی یہ بات کہ انطباع و انعکاس اشکال صفاتِ خداوندی کا ہوتا ہے اس کی تحقیق خدا نے چاہا تو آئندہ کی جائے گی منتظر باید بود۔

کائنات ابدی ہو سکتی ہیں ازلی نہیں

مگر ہر چہ بادا باد جس خالق کی تحریک سے وہ وجود اور یہ عدم آگے پیچھے ایک بار آئے اسی طرح ہزار بار لاکھ بار بلکہ غیر متناہی دفعہ ان دونوں کا آگے پیچھے آنا متصور ہے۔ اور یہ بھی متصور ہے کہ ہمیشہ ہمیشہ ایک شے بحالتِ عدم باقی رہے (کیونکہ مسافت وجود غیر محدود ہے۔ اس لئے حرکت غیر محدود متصور ہے جس کے یہ معنی ہونگے کہ ایک شے ہمیشہ سے ہمیشہ تک موجود رہے اور اُس شے کے اضداد ہمیشہ سے ہمیشہ تک معدوم رہیں۔

علیٰ ہذا القیاس اُن اشیاء کو جن کو انعکاس فی الوجود یا حرکت فی الوجود میسر آئے "بلحاظ دوام اشیاء ابدی الوجود" یوں کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ معدوم رہیں ورنہ خود عدم کو دیکھئے تو بنظرِ تحقیق وہ مسافتِ حرکت نہیں ہو سکتا کیونکہ حرکت کے لئے متحرک اور مسافت دونوں ضروری ہیں اور ظاہر ہے کہ عدم خود کوئی چیز نہیں بلکہ نہ ہونے ہی کو عدم کہتے ہیں اور جب حرکت فی العدم متصور نہ ہوئی تو عدم کے لئے بذاتِ خود بے لحاظ موجودات کے "متحرک فی الوجود دائم یا غیر دائم نہیں کہہ سکتے۔ علیٰ ہذا القیاس خدا کی ذات و صفات بھی اگر ابدی کہلاتی ہیں تو

بلحاظ دوام موجودات متجددہ باقیہ الی الابد کے ابدی کہلاتے ہیں ورنہ وہاں بھی یہ حرکت وجودی اور تجدد وجود (جو صحیح ابدیت دوام ہو سکے) متصور نہیں۔ الغرض ایک بار تمام عالم کا معدوم ہو جانا اور پھر موجود ہو جانا اور بنی آدم کا جنت و دوزخ میں ابد الآباد تک رہنا جیسا اہلِ اسلام اور اور اہلِ کتاب وغیرہ کہتے ہیں سب ممکن معلوم ہوتے ہیں۔ ہاں کسی شے کا ازلی ہونا (جیسے حکمائے یونان کو بہ نسبت افلاک وغیرہ کے خیال ہے) البتہ خلافِ عقلِ سلیم ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر حرکت کے لئے ابتدا ضرور ہے البتہ انتہا ضرور نہیں کیونکہ حدوث اور پیدائش کی بنا جب حرکت پر ٹھیری اور حدوث اور پیدائش کے لئے ابتدا ضرور ہوئی تو حرکت کے لئے ابتدا پہلے ہوگی اس لئے وہ پہلی حرکت (جس کو زمانہ کہیئے) بیشک ماضی کی جانب متناہی اور محدود ہوگی البتہ انتہا کی جانب اُس کا غیر متناہی ہونا متصور ہے۔

اور کیوں نہ ہو وجہ ضرورت ابتدا کی وہ حدوث تھا جو سب میں پہلے حرکت میں ہوتا ہے اور حوادث باقیہ کا حدوث اُسی کا ثمرہ ہے (چنانچہ کسی قدر معلوم ہو چکا ہے) اور رباقی اوراقِ باقیہ میں خدا نے چاہا تو معلوم ہو جائے گا) اور جب حدوثِ مذکور موجبِ ابتدا ہوا تو بایں نظر کہ حرکت میں من اول الی آخرہ یہی حدوث ہوتا ہے" اگر الی غیر النہایہ چلے چلیں تو الی غیر النہایت حدوث کا اقرار ہے گا کوئی ایسا امر تسلیم نہ کرنا پڑے گا جس کو مخالف حدوث مذکور کہہ سکیں جو اصل حقیقت حرکت کی ہے ہاں اگر ابتدا نہ مانی جاوے تو پھر حدوث کی کوئی صورت نہیں کیونکہ حدوث کے لئے اول عدم ضرور ہے اُس کے بعد وجود لاحق ہوتا ہے سو صورت ازلیت (یعنی لاتناہی فی الماضی) کے عدمِ اول کی کوئی صورت نہ ہوگی۔ القصہ حدوث کے لئے عدم و وجود دونوں کی ضرورت ہے پھر بایں طور کہ اول عدم ہو پھر وجود ہو مگر ازلیت میں نفی عدم اول کی ہوتی ہے اور یہ نفی شرط اول یعنی عدم سابق کے مخالف ہے اور ابدیت میں اثباتِ وجود لاحق ہوتا ہے اور یہ اثباتِ مثبت شرط ثانی (یعنی وجود لاحق) ہے، نہ اُس کے مخالف۔

زمانہ | اس تقریر سے صاف ظاہر ہے کہ کائنات کی ابدیت ممکن ہے اور ازلیت ممکن نہیں اور ازلیت وجودی کائنات کو میسر نہ آئی تو زمانہ کی ازلیت کی کوئی صورت نہیں کیونکہ زمانہ تو حرکتِ اولی کا نام ہے جو سوائے حرکت فی الوجود اور کسی حرکت کو نہیں کہہ سکتے کیونکہ وجود سے پہلے کائنات کو کوئی حرکت میسر نہیں آسکتی اور وہی حرکت (بایں وجہ کہ ہر کسی کی ذات کے اندر موجود ہے) ہر کسی کو یکساں محسوس ہوتی ہے اور اُسی کی کمی بیشی کو دیر اور سویر کہہ سکتے ہیں اور اسی حرکت کو میزان و مقیاس اور پیمانہ دیگر حرکات کا بنا رکھا ہے۔ وہ حرکات خواہ از قسم اعمال بنی آدم وغیرہ ہوں یا حرکاتِ اجسام دیگر (کیونکہ ہم جنس ہیں) اپنے ہم جنسوں کی مقدار ہو سکتا ہے۔ مالا اور تسبیح بایں وجہ کہ خود از قسم عددیات سے ہے۔ عددیات ہی کے لئے مقدار ہو سکتی ہے۔ گز اور جریب چونکہ خود ایسی چیز ہے جو مساحت کے قابل ہو تو ذریعہ مساحت اور اشیاء قابلِ مساحت کا ہو جاتی ہیں سیر آدھ سیر چونکہ وزنیات میں سے ہیں تو وزنیات کو ان کے وسیلہ سے تول سکتے ہیں۔ القصہ ان حرکات کا زمانہ سے پیمائش کرنا اس بات کے لئے دلیل کامل ہے کہ زمانہ

بھی از قسم حرکات ہے اور یہ احساس زمانہ جو ہر کسی کو حاصل ہے اس بات پر شاہد ہے کہ اپنے وجود میں حرکت موجود ہے اور یہ حرکتِ وجودی ادھر رہبر ہے کہ ایک متحرک اور ایک متحرک فیہ ایسے ہیں جن کی ذات میں مشائبہ حرکت وجودی نہیں یعنی ہماری طرح اُن کا وجود متجدد اور حادث نہیں۔ ورنہ حرکات کا تسلسل لازم آئے۔

علاوہ بریں یہ بات یوں بھی ظاہر ہے کہ حرکتِ وجودی میں "متحرک فیہ" تو خود وجود ہی ہوگا اگر اُس کی ذات میں حرکت ہو تو یوں کہو وجود کے لئے اَور وجود ہے سو اس کو وہی احمق تسلیم کرسکتا ہے جو گرمی کے لئے اَور گرمی اور سردی کے لئے اَور سردی۔ اور نور کے لئے اَور نور تسلیم کرسکتا ہے۔ غرض متحرک فیہ کی جانب تو احتمال حرکتِ وجودی ممکن ہی نہیں رہا متحرک اس کی جانب بھی اگر مثل حرکت مذکور کے حرکت وجودی کو تسلیم کیجئے تو قطع نظر تسلسل مذکور کے وجود سے پہلے وجود ماننا پڑے گا سو اس کو وہی احمق تسلیم کرسکتا ہے جو گرمی سے پہلے کسی چیز کو گرم کہہ سکے اور سردی سے پہلے کسی چیز کو سرد۔ مٹھائی سے پہلے کسی چیز کو میٹھا کہہ سکے۔ اور تلخی سے پہلے کسی چیز کو تلخ کہہ سکے۔

حاصل یہ ہے کہ اس عالم کے موجودات میں حرکت وجودی موجود ہے بلکہ اسی حرکت پر اس عالم کے وجود کی بنا ہے۔ چنانچہ ناظر فہیم کو مضامین سابقہ اس بات کے سمجھنے کے لئے کافی ہیں۔ اور سوا اس کے اَور توضیح انشاء اللہ ہو جاتی ہے۔ مگر چونکہ ہر حرکت کے لئے حرکت سے پہلے ایک متحرک اور ایک متحرک فیہ ہوتا ہے۔ یہاں بھی حرکت کے مرتبہ سے پہلے ایک متحرک اور ایک متحرک فیہ ایسے چاہئیں جن کے اندر حرکتِ وجودی نہ ہو ورنہ اشیاء کے وجود سے پہلے ان اشیاء کا وجود اور حرکتِ وجودی سے پہلے وہی حرکتِ وجودی ماننی لازم ہوگی جس کو کوئی عاقل تسلیم نہیں کرسکتا مگر جب متحرک اور متحرک فیہ مذکور میں حرکتِ وجودی نہ ہوگی تو پھر خواہ مخواہ ان کی ذات میں قرار و ثبات ماننا پڑے گا۔ اور ان کے حق میں دوام کا قائل ہونا پڑے گا۔ اس لئے کہ اُن کی ذات میں بھی اگر یہی تجدد (یعنی حرکتِ وجودی) ہو اور وہ بھی مثل مخلوقات ہمیشہ سے نہ ہوں تو اُن کا وجود بھی خانہ زاد نہ ہو مستعار ہو۔ (یعنی اُن کا وجود کسی معطی کا عطا ہو جس کے ایجاد سے موجود ہوگئی ایجاد نہ کرتا تو موجود نہ ہوتی) سو اس میں اوّل تو یہ دشواری ہے کہ ایجاد سے پہلے ایجاد لازم آئے گا۔ دوسرے وجود سے پہلے وجود تسلیم کرنا ضرور ہوا۔ تیسرے اس صورت میں حرکتِ وجودی سے پہلے حرکت وجودی نکلے گی۔ چوتھے یہ بات ہر ایک عاقل کیا جاہلوں کے نزدیک بھی واجب التسلیم ہے کہ مستعار چیز کے لئے کوئی نہ کوئی دینے والا ہوتا ہے اس صورت میں وہ بھی غلط ہو جائے گی۔ کیونکہ جب اس صورت میں ایجاد سے پہلے ایجاد اور وجود سے پہلے وجود اور تجدد سے پہلے تجدد لازم آیا تو اول کے ایجاد اور وجود اور تجدد میں بھی یہی بات ہوگی کہ اُن سے پہلے اور ایجاد اور وجود اور تجدد ہو اور اسی طرح یہ سلسلہ چلا چلے سو جب یہ سلسلہ الیٰ غیر النہایہ چلا (یعنی تسلسل مذکور لازم آیا) تو عطاؤں کا ایسا سلسلہ نکلا جن کے لئے کوئی اصلی دینے والا نہیں اگر ہیں تو مستعار ہی چیز کے اَوروں کو مستعار دینے والے ہیں یعنی جیسے رات کو زمین میں نور عطائے قمر ہوتا ہے اور قمر میں نور عطائے آفتاب ہے۔ ایسے ہی در صورتِ

مرقومہ ایسے سلسلہ کا الی غیر النہایہ ماننا پڑے گا جس میں مستعار چیز کا مستعار ہونا چلا جائے گا۔ اس لئے کہ عطار اُسی چیز کو کیا کرتے ہیں جو اول اپنے پاس ہوتی ہے۔ پھر جب اپنے پاس ہی وجود مستعار ہو خانہ زاد نہ ہو تو اگر اوروں کی داد و دہش کی نوبت آئے گی تو اُسی میں سے دینے کی نوبت آئے گی۔ بالجملہ یہ بات ممکن نہیں کہ مستعار شے کے لئے کوئی معطی نہ ہو اس لئے تسلسل یعنی مراتب عاریت کا غیر محدود ہونا بھی باطل ہو گا گو فی حد ذات غیر محدود اور غیر متناہی ہونا باطل نہ ہو ممکن ہو بلکہ غور سے دیکھئے تو ہر محدود کے لئے اول ایک غیر محدود ضروری ہے ورنہ تحدید کس کی ہوگی۔ اور ہر مقید کے لئے ایک مطلق واجب ہے ورنہ تقیید کس کی ہوگی۔

غرض تسلسل کے بطلان سے کسی کو یہ شبہ پیش نہ آئے کہ بظاہر تسلسل کے بطلان کی یہ وجہ ہے کہ غیر متناہی اور غیر محدود کا وجود محال ہے ممکن نہیں اگر باعث بطلان تسلسل بطلان لاتناہی ہوتا تو وجود کا غیر محدود ہونا جسکو خدا کی مدد سے ہم بدلائل قطعیہ ثابت کر آئے ہیں ہرگز ممکن نہ ہوتا۔ چہ جائیکہ ضروری ہوتا۔

علی ہذا القیاس معلومات خداوندی کی لاتناہی جس کو تمام عقلا نے تسلیم کر لیا ہے ہرگز قابل تسلیم نہ ہوتی ادھر زمانہ کی ازلیت اور ابدیت کا کوئی عاقل نام نہ لیتا حالانکہ حکمائے یونان سب کے سب اس کی ازلیت اور ابدیت دونوں کے قائل ہیں۔ گو بعد غور کے اور وجہ سے زمانہ کی ازلیت باطل ہو چنانچہ ناظران اوراق گذشتہ کو معلوم ہو چکا ہے۔ بالجملہ اگر لاتناہی اور غیر محدود ہونا بذات خود محال ہوتا تو کوئی عاقل اس کو ہرگز ہرگز تجویز نہ کرتا چہ جائیکہ اس قدر مواقع کثیرہ میں ایک جماعت کثیر بالاتفاق مان لیتی۔ اس لئے کہ جو وصف خانہ زاد ہوتا ہے جیسا وہ ذہن سے خارج اپنے موصوف سے جدا نہیں ہوتا ایسا ہی ذہن میں بھی اُس سے جدا نہیں ہوتا اس لئے کہ جب وصف مذکور عطائے غیر نہ ہوا تو یا تو خود موصوف ہی کی تاثیر سے ہو گا یا بذات خود موجود ہو گا یہ تو ممکن نہیں کہ وصف ہو کر بذات خود موجود ہو کیونکہ وصف کو خواہ مخواہ موصوف کی ضرورت ہے ورنہ وصف کہنا ہی غلط ہے اور ظاہر ہے کہ جو چیز بذات خود موجود ہو گی اُس کو ہر طرح استغنا حاصل ہو گا کسی قسم کی احتیاج کسی کی طرف اُس کو نہ ہوگی ورنہ اُس کا بذات خود موجود ہونا غلط ہو گا۔ آخر بذات خود موجود ہونے کے تو یہی معنی ہیں کہ موجود کو اپنی ذات کے سوا کسی کی کسی بات میں حاجت نہ ہو اس لئے ہو نہ ہو یہی کہنا پڑے گا کہ "وصف مذکور اپنے موصوف کا اثر اور اپنے موصوف کا معلول ہے" اور ظاہر ہے کہ اثر اپنے مؤثر سے اور معلول اپنی علت سے کسی طرح جدا نہیں ہو سکتا اور درصورتیکہ اوصاف مذکورہ اور اُن کے موصوفات میں یہ ارتباط ہو کہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتا۔ تو یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ ایک ذہن میں جائے اور دوسرا باہر رہ جائے۔؟

ذہن میں کیا چیز جاتی ہے؟ | اور اگر یہ خیال ہے کہ ذہن میں کوئی شے بذات خود نہیں جاتی اُس کے شبیہ اور اُس کا عکس ذہن میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ سو کیا عجب ہے کہ دونوں کے اصل میں ارتباط ہو اور عکوس میں ارتباط نہ ہو۔

مگر اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو مسلم ہے کہ ذہن سے جیسے موصوفات معلوم ہوتے ہیں ایسے ہی اوصاف بھی ذہن سے معلوم ہوتے ہیں یہ نہیں کہ جیسی اشکال تو آئینہ میں منعکس ہوتے ہیں آوازیں اور خوشبوئیں آئینہ میں منعکس نہیں ہوتیں ذہن میں بھی فقط موصوف ہی کا انعکاس ہوتا ہے اوصاف کا انعکاس نہیں ہوتا۔ بلکہ تمام معلومات کے لئے خالق کن فیکون نے ایک ہی ذہن بنایا ہے جس کو کوئی عقل کہتا ہے کوئی قوتِ علمی کہتا ہے۔ یہ نہیں کہ جیسے اشکال کے لئے آنکھیں ہیں تو آوازوں کے لئے کان ہیں موصوفات کے لئے مثلاً ذہن ہے تو اوصاف کے لئے کچھ اور ہے مگر جب اوصاف و موصوفات سب کے سب ایک اسی ذہن سے معلوم ہوتے ہیں اور معلوم ہونے کے یہ معنی ٹھیرے کہ معلوم کا عکس ذہن میں آجائے تو بالضرور مثل انعکاس آئینہ تقابل کی ضرورت ہو گی یعنی جیسے آئینہ اور ذی عکس میں انعکاس کے لئے تقابل (یعنی آمنا سامنا) ضرور ہے ایسے ہی وقتِ انعکاس ذہن اور معلومات میں تقابل ضرور ہوگا مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ جب موصوف اور وصف خانہ زاد میں ایسا ارتباط ہے کہ جدائی ہوتی ہی نہیں تو وقتِ تقابل بھی اوصافِ مذکورہ اپنے موصوفات کے ساتھ ہوں گے اور بوجہ عموم قابلیت ذہن اُن کا انعکاس بھی لازم آئے گا جس کا یہ حال ہوگا کہ موصوفات کے علم سے اُنکا علم اور موصوفات کے تصور سے انکا تصور جدا نہیں ہو سکتا

غیر محدود ممکن ہے

اس صورت میں اگر لاتناہی اور اطلاق اور عدم تحدید کا وصف ذاتی ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں بحکم تقریر مذکور لاتناہی کی تصور کے ساتھ ساتھ اُس کے استحالہ کا تصور ہوگا۔ بوسیلۂ دلائل استحضار کی حاجت نہ ہو گی۔ جو اتنی عقلا کی جماعت کثیر کو دھوکا پڑا ہمیشہ لاتناہی کے تصور کا اتفاق رہا پر اس کے استحالہ کا کبھی تصور نہ آیا اور اُس کے بطلان کی اصلا اطلاع نہ ہوئی۔ علاوہ بریں یہ بات تو خود واجب التسلیم ہے کہ ہر محدود کے لئے اول ایک غیر محدود ہونا چاہیئے چنانچہ اس بنا کر ہر مقید کے لئے ایک مطلق کی ضرورت پڑی اس لئے کہ وجہ اس ضرورت کی وہی ہے کہ تحدید کے لئے خارج از احاطۂ تحدید از قسم داخل احاطۂ تحدید وجود ضرور ہے ورنہ یہ معنی ہوں کہ فعل تحدید کے لئے باوجود وقوع کوئی محل نہیں جس پر تحدید کو واقع کیجئے اور مفعول تحدید قرار دیجئے اور ظاہر ہے کہ مقید میں بھی تحدید ہوتی ہے مگر جس وقت مقید کے لئے مطلق کی ضرورت باقتضا تحدید ہوئی تو بےشک ہر متناہی کے لئے قبل از تناہی ایک غیر متناہی چاہیے جس میں تحدید کے جاری کرنے کی وجہ سے ایک متناہی اور محدود حاصل ہو جائے

غیر محدود، بعد مجرد اور خلا

اس صورت میں اگر کوئی بعد غیر متناہی تسلیم کر لیا جائے (جیسے مثلاً یہ خلا جو زمین و آسمان کے بیچ میں معلوم ہوتا ہے اور حکمائے یونان میں سے اشراقیین اُس کو بُعد مفطور یا مجرد اور حکمار اہلِ اسلام میں سے متکلمین اُس کو بُعد موہوم کہتے ہیں اور مکان اجسام ان دونوں کے نزدیک اس کا نام ہے تو در صورت تسلیم قولِ حکمار مذکورین" اگر بُعد مذکور کو غیر متناہی کہیئے تو دگو حکمائے مذکورین) اس کی لاتناہی کو تسلیم بھی کرتے ہوں)، مگر بمقتضائے قاعدۂ مذکورہ یہ بات مطابق عقل ہی رہے گی۔ اور اجسام محدود کے محدود ہونے کے

یہ معنی ہوں گے کہ اجسام بُعدِ غیر متناہی ہیں سے اس قدر بُعد میں سمائے ہوئے ہیں اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ بعد مذکور کو کتنی ہی دور تک تصور کرو مگر پھر بھی عقل حقیقت بین کو اور بھی آگے تصور کرنے کی گنجائش باقی رہتی ہے ورنہ ہر شکل کا جس قدر چاہو بڑھا کر تصور کرنا ممکن نہ ہوتا۔

عقل کا کام اور شکل کی حقیقت | کیونکہ عقل کا کام ایجاد معلومات نہیں اخبار معلومات ہے اگر بعد غیر متناہی نہیں متناہی ہے تو عقل کی مجال نہ تھی کہ اُس کی حقیقت کو بدل دیتی اور متناہی کو مفت غیر متناہی کر دکھاتی۔

باقی رہا اشکال کا چھوٹا بڑا کر لینا اگر عقل و ذہن کا کام سمجھئے اور اس وجہ سے عقل کی طرف تہمت ایجاد معلومات رکھئے تو اس وہم کی مدافعت کے لئے یہ گذارش ہے کہ شکل کیفیت کا نام ہے کمیت کا نام نہیں جو بڑائی چھوٹائی کا وہم قابلِ لحاظ ہو۔ شرح اس معما کی سنئے "شکل حقیقت میں ایک حاصلِ تحدید ہوتی ہے" اگر شکل سطح ہے تو یہ معنی ہیں کہ ایک خط یا دو خط یا تین یا چار یا پانچ خطوں کے احاطہ میں مثلاً سطح محدود آئی ہوئی ہے۔ دائرہ میں مثلاً ایک خط اور (اہلیلجی) شکل میں دو خط اور مثلث میں تین خط اور مربع میں چار خط مخمس میں پانچ خط محیط ہیں (علیٰ ہذا القیاس) مسدس مسبع وغیرہ کو خیال کیجئے اسی طرح اقسام کی تحدیدات کو خیال فرمایئے اور سوا اجسام و سطوح کے اور اقسامِ وجود کی تحدیدات کو لحاظ فرمایئے۔

جب یہ بات معروض ہو چکی تو اور سنئے۔ جیسے ذی شکل میں تحدید واقع ہوئی اسی طرح خود اشکال میں تحدید متصور نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بعد تحدید بھی شئے محدود پر اس نام کا بولنا روا ہے جو قبل تحدید روا تھا۔ بعد تحدید دائرہ و مثلث سطح محدود کو ویسے ہی سطح کہے جاتے ہیں جیسے قبل تحدید مذکور یہ نام اس پر بولا جاتا تھا اور اس تحدید اور تقطیع اور تقسیم سے نام سابق کا بولنا ممنوع نہیں ہو گیا بلکہ اُسی نام کا بولا جانا ضرور ہے ورنہ محدود کو غیر محدود کی قسم نہ کہہ سکیں گے۔ مگر ظاہر ہے کہ خط مستدیر کو اگر قطع کر لیں اور دو یا تین قوسیں بنا لیں تو پھر حاصل قطع یعنی قوسوں کو دائرہ نہیں کہہ سکتے (علیٰ ہذا القیاس) مثلث وغیرہ کے خطوط کو اگر علیحدہ علیحدہ کر لیں تو پھر مثلث و مربع نہیں کہہ سکتے اگر اشکالِ مذکورہ منجملہ کمیات ہوتے تو بیشک قابلِ تقسیم ہوتے (یعنی بعد تقطیع نام سابق بدستور سابق بولا جاتا) مگر جب اشکالِ مذکورہ قابلِ تقسیم نہ ہوئے تو پھر بڑا ہونا چھوٹا ہونا بھی متصور نہ ہوا ورنہ تقسیم مذکور بالضرور لازم آئے گی اور بڑی چیز کی تقطیع کے بعد چھوٹی چھوٹی اس قسم کی چیزیں بنا لیں گے۔

الحاصل شکل بذاتِ خود موصوف بکوتاہی و کلانی نہیں۔ ذو شکل کی کوتاہی و کلانی اس کے ساتھ ملحوظ رہتی ہے۔ وہی بڑا ہوتا ہے وہی چھوٹا ہے۔ چنانچہ تحدید شکل سے اس کا محدود ہونا ہی اس کی کوتاہی پر بہ نسبت محدود کلاں یا غیر محدود کے شاہد ہے اور ظاہر ہے کہ یہ کوتاہی اور کلانی ہی خواص کمیات میں سے ہے ہاں شکل

بذاتِ خود ان باتوں سے بے خبر ہے۔ الغرض ذو شکل بڑا ہو یا چھوٹا ہو شکل واحد لاحق ہو سکتی ہے چنانچہ روپیہ کی سطح پر (جو آدمی کے قد سے نہایت ہی چھوٹی مقدار ہے) ملکہ وکٹوریا کی شکل کا منقش ہونا اور اُس کا اُن کی تصویر ہونا اس بات پر شاہد ہے کہ یہ شکل اور ملکہ کی شکل بہر نہج واحد ہے ورنہ ہم ہرگز یہ نہ سمجھ سکتے کہ یہ ملکہ کی شکل ہے اور نہ یہ کہہ سکتے کہ ملکہ کی شکل ہے اور نہ یہ شکل ملکہ کی تخصیص کے سمجھ لینے کا باعث ہوا کرتی یعنی کوتاہی اور کلانی اگر اشکال کے حق میں اوصافِ ذاتی یعنی خانہ زاد ہوتے تو بیشک بڑی شکل اور ہوتی اور چھوٹی شکل اور ہوتی۔ اور یہ تصویر ہونا ایک کا دوسرے کی نسبت ہرگز ممکن نہ ہوتا۔ اس صورت میں یہ کہنا ہی غلط ہے کہ عقل نے کسی شکل کو بڑا کر دیا کسی کو چھوٹا۔ بلکہ اُن کی بڑائی اور چھوٹائی کے یہ معنی ہیں کہ کبھی عقل شکلِ واحد کو بڑی ذی شکل کے ساتھ تصور کرتی ہے اور کبھی چھوٹی ذی شکل کے ساتھ تصور کرتی ہے اگر خود اشکال بذاتِ خود کوتاہ و کلاں ہوتے تو ہرگز یہ تصور ممکن نہ تھا۔ اس صورت میں جو چیز بذاتِ خود چھوٹی یا بڑی ہوگی اس کو عقل بطورِ خود تصور کر کے بڑے کو چھوٹا اور چھوٹے کو بڑا نہ کر سکے گی ہاں غلط فہمی البتہ ممکن ہے۔

مگر محسوسات وغیرہ معلومات میں (جن میں لائل کو دخل نہ ہو) غلطی ہونی اور وہ بھی ایک جہان کے جہان کو ممکن نہیں۔ اس صورت میں اگر خیال غلط فہمی ہے بھی تو ادھر ہی ہے کہ بُعد نہ ہو اور ہو تو متناہی ہو غیر متناہی نہ ہو بلکہ دیدۂ بصیرت اور عقلِ حقیقت شناس کو اسباب غلطی کے میل کچیل سے پاک صاف کر کے دیکھئے تو بشہادتِ مضامین سابقہ یوں ہی معلوم ہوتا ہے کہ بُعدِ مذکور بیشک ایک امر واقعی ہے اور وہ بھی غیر متناہی ہے متناہی نہیں کیونکہ جو چیز آنکھوں سے نظر آئے اور اُس کے بطلان پر کوئی دلیل قائم نہ ہو ہرگز قابلِ انکار نہیں ہوتی۔ بُعدِ مذکور کا محسوس ہونا تو ظاہر ہے اس پر اس کو مثل "مدرکاتِ احول" ایک امر غیر واقعی سمجھنا اگر تھا تو بایں نظر تھا کہ درصورتِ وجود متناہی تو یوں نہیں ہو سکتا کہ اجسام بھی ابعاد سے خالی نہیں۔ ابعادِ اجسام کو بھی ابعاد ہی کہتے ہیں۔ پھر اس پر ہر جسم میں ایک نئی تحدید موجود ہے۔ اس صورت میں اگر بعد متنازع فیہ محدود اور متناہی ہوا تو وہ تحدید خاص جو اُس کو حاصل ہوگی اگر مقتضائے ذاتِ بعد ہوگی تو جیسے ہر قطرہ میں پانی پن یعنی پانی کی حقیقت موجود ہے ایسے ہی چھوٹا بعد ہو یا بڑا جسم کے ساتھ ہو یا جدا بُعد پن یعنی حقیقتِ بُعد اور ذاتِ بُعد ہر جگہ موجود ہوگی اور اس سبب سے وہ تحدید بطرز خاص جو اُس کی ذات کا مقتضا تھا ہر جگہ موجود ہوگی اور اس لئے اُجسامِ مختلف التحدیدات میں وہ تحاریدہ موجود ہوگی۔ اور اجتماع المتنافیین اور اجتماع متباینین لازم آئے گا کیونکہ تحدیداتِ مختلفہ بیشک باہم مختلف ہیں اور غیر متناہی یوں نہیں ہو سکتا کہ بعد غیر متناہی خود ممتنع الوجود اور محال ہے۔ مگر جب غیر متناہی کا استحالہ ہی غلط ہو گیا تو پھر بعد مجرد مذکور کی غیر متناہی تسلیم کر لینے میں کیا دقت ہے؟ بلکہ بمقتضائے تقریر تحدیداتِ اجسام محدودہ کے لئے ایک غیر متناہی ضرور تھا۔ اگر بُعدِ مجرد کو تسلیم نہ کیجئے تو پھر اس تحدید کی درستی کی کیا صورت ہوگی۔

القصہ بُعد اجسام محدودہ بعد متنازع فیہ کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے اجسام کے ساتھ وہ بُعد ایسی طرح لاحق معلوم

ہوتا ہے جیسے حرکتِ کشتی جالسین (یعنی بیٹھنے والوں کے ساتھ لاحق معلوم ہوتی ہے۔ بعدِ اجسام غیر بعدِ مجرد نہیں جو وہ بُعد ونکے حلول کا استحالہ ہی مانع تسلیم بعدِ مجرد ہوسکے بلکہ وہ ایک بُعد ہے کبھی جدا گانہ مشہود ہوتا ہے کبھی اجسام کیساتھ ملحوظ ہوتا ہے

حقیقتِ جسم و صفِ اتصال جزءِ لایتجزی

ورنہ خود اجسام کی حقیقت کو ٹٹولئے تو بعد کا نام و نشان نہیں۔ اجزائے غیر منقسمہ کسی قدر بعد میں اکٹھے ہوکر جسم کہلاتے ہیں۔ اتصال مشہود بعدِ مجرد کی عطا ہے اور افتراق اجزار جو وقتِ تقسیم نظر آتا ہے وہ اجزائے غیر منقسمہ کی بدولت ہے ورنہ اتصالِ مذکور اصلی اور خانہ زاد ہوتا تو جیسے بُعدِ مجرد متنازع فیہ میں اُس کا زوال محال نظر آتا ہے ایسے ہی اجسام میں بھی اُس کا زوال (یعنی انقسام کے وقت انفراج اور انقطاع) محال ہوتا کیونکہ اوصاف خانہ زاد قابلِ زوال نہیں ہوتے۔ (چنانچہ یہ امر مکرر سکرر ظاہر ہوچکا ہے) احکام ہندسی (مثل احکام کرات و مکعبات و مخروطات وغیرہ مجسمات اور احکام دوائر و مثلثات و مربعات وغیرہ مسطحات) سب اسی اتصالِ بُعدی تک رہتے ہیں خود اجزا رغیر منقسمہ تک نہیں پہنچتے اور اس لئے دلائل ہندسی کے وسیلہ سے اجزائے غیر منقسمہ کو باطل سمجھنا ایسا ہے جیسا بوسیلۂ حرارت خارجی پانی کی برودتِ ذاتی کو باطل سمجھنا۔

خلاصۂ تقریر یہ ہے کہ پانی کی حرارت جو آگ کا فیض ہوتا ہے مرتبۂ ذات تک نہیں پہنچتی اوپر ہی اوپر رہتی ہے یہی وجہ ہے کہ آبِ گرم بھی آگ کے بجھانے میں ٹھنڈے پانی سے کچھ کم نہیں۔ اگر حرارت آبِ گرم مرتبۂ ذات تک پہنچ جاتی تو پھر آگ کے بجھ جانے کے یہ معنی تھے کہ حرارت سے حرارت زائل ہوگئی اس لئے کہ بجھنے میں حرارت بھی جاتی رہتی ہے اصل جسمیت نہیں جاتی اور ظاہر ہے کہ حرارت سے حرارت کا زوال متصور نہیں اگر متصور ہے تو اور ترقی متصور ہے۔ رہا پانی کا سیلان (یعنی بہنا اور ہلنا) اس کو مزیلِ حرارت کہئے تو یہ لازم تھا کہ آگ اور ہوا میں سیلان نہ ہوا کرتا آگ میں باوجود سیلان حرارت کا ہونا اور ہوا سے باوجود سیلان آگ کا بھڑکا دینا خود اس بات کے سمجھنے کے لئے کافی ہے کہ سیلان مزیلِ حرارت نہیں ہوسکتا۔ اب مزیلِ حرارت ہو نہ ہو پانی کے مرتبۂ ذات کی برودت ہوگی جو بیشک بوجہ مخالفت ذاتی حرارت کے حرارت کا ازالہ بقدرِ مقدار کرسکتی ہے علاوہ بریں برودت آب کی ذاتی ہے چنانچہ چولھے سے اُتارنے کے بعد جو پانی خود بخود بے استعانت غیر کے ٹھنڈا ہوجاتا ہے اس بات کے سمجھنے کے لئے کافی ہے۔ ورنہ جیسی حرارت کے لئے آگ سے التجا کی جاتی ہے برودت کے لئے کسی اور سے التجا کی نوبت آتی۔ بالجملہ اوصافِ خانہ زاد نہ کسی اور سے مستعار ہوتے ہیں نہ اُن کے زوال کا احتمال ہوتا ہے انکے حصول میں فقط ذات موصوف ہی کافی ہوتی ہے اوروں سے استعانت کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے یہ نہیں ہوسکتا

ع جزء لایتجزی سے مراد ایسے اجزار ہوتے ہیں جنکی تقسیم ناممکن ہو اور وہ تقسیم نہ ہوسکیں۔ متکلمین کے ہاں جسم ایسے اجزار سے مرکب مانا گیا ہے۔ ادارہ

کہ آب کی برودت طبعزاد زائل ہو جائے اور نہ یہ ہو سکے کہ حرارتِ آتش آب کے مرتبۂ ذات تک پہنچ جائے۔
ورنہ قطع نظر اجتماع الضدین کے اوصاف مرتبہ ذات (یعنی صفات ذاتیہ کے حصول میں) اور دوسرے استعانت کی ضرورت ہو مگر یہ ہے تو پھر بطلانِ برودت مذکور کی کوئی صورت نہیں۔ مگر جیسے یہاں حرارت عارضہ مرتبہ ذات تک نہیں پہنچ سکتی اور اس وجہ سے برودت طبعزاد کو عین حالتِ حرارت میں موجود کہنا پڑتا ہے باطل نہیں کہہ سکتے ایسے ہی اتصال خارجی جو بوجہ بعد کے اجزاءِ غیر منقسمہ پر عارض ہو جاتا ہے مرتبہ ذات تک نہ پہنچے گا اور اس وجہ سے اُس انفصال طبعزاد خدا داد کو جو اجزائے مذکورہ کو حاصل ہے عین حالتِ اتصال میں ماننا پڑے گا۔ باطل نہ کہہ سکیں گے اور جب اتصالِ مذکور مرتبہ ذات تک نہ پہنچا تو احکام و لوازم اتصال مذکور بدرجۂ اولیٰ مرتبۂ ذات اجزاء تک نہ پہنچیں گے۔

اسرارِ حکمت کی پردہ دری، فلسفی دلائل کا کچا چٹھا جزء لایتجزیٰ کے متعلق

اس صورت میں یہ کہنا بیشک ایک مغالطہ ہوگا کہ زاویہ قائمہ کے احکام میں سے یہ ہے کہ وتر کا مربع دونوں ساقوں کے مربع کے برابر ہوتا ہے۔ پھر درصورتیکہ دونوں ساقیں دس دس جزء کی ہوں تو لازم یوں ہے کہ وتر کے اجزاء کی تعداد اس قدر ہو کہ دو سو کا جذر ہو تاکہ اُس کا مربع (دو سو) دونوں ساقوں کے مربع کی (جو ہر ایک سو سو ہے) برابر ہو۔ حالانکہ دو سو کے لئے کوئی جذر صحیح نہیں۔ اور صحیح کے ساتھ کسر کو ملائیے تو اول تو یہ دشواری ہے کہ اجزاءِ غیر منقسمہ کا انقسام لازم آئے گا اور کسی جزءِ غیر منقسم کا منقسم ہونا لازم آجائے گا۔
دوسرے یہ دشواری ہے کہ صحیح مع الکسر کا مجذور عدد صحیح نہیں ہو سکتا جو دو سو کو کسی عدد صحیح مع الکسر کا مجذور کہیں الغرض دو سو کے لئے کوئی جذر ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس اور استدلالات کو خیال فرمائیے۔ وجہ مغالطہ یہ ہوتی کہ زاویہ ایک شکل بُعد متصل ہے مرتبۂ ذات اجزاء میں اس شکل کا ہونا ایسا ہی ہے جیسا مرتبۂ ذات آب میں حرارت کا ہونا۔ وہاں اگر حرارت کو مرتبۂ ذات تک رسائی نہیں تو یہاں بھی شکل زاویہ کو مرتبۂ ذات تک رسائی نہیں چنانچہ یوں بھی ظاہر ہے کہ شکل مذکور اجزاء کے مرتبۂ ذات میں نہیں فقط بُعد ہی تک رہتی ہے۔ بلکہ بُعد متصل میں بھی مرتبۂ خارجی ہی میں سمجھنی چاہئے۔ ورنہ ذات بُعد سے یہ شکل جدا نہ ہو سکتی۔ ساری بُعد کی بھی یہی شکل ہوتی اور قطعات بُعد کی بھی یہی شکل ہوتی۔ اس صورت میں احکامِ شکل مذکور مرتبۂ ذات اجزاء سے کہیں دور جا پڑے کیونکہ شکل مذکور مرتبۂ ذات بُعد سے خارج ٹھیری اور بُعد مذکور مرتبۂ ذات اجزاء سے خارج ٹھیرا تو پھر احکام شکل اگر مرتبۂ ذات تک جا پہنچیں تو حرارت خارجی کو پانی کے مرتبۂ ذات تک جانے سے کون مانع ہے؟
وہاں تو اس قدر پایا بھی نہیں جاتا بلکہ یوں کہئے جیسے پانی اور ہوا قابل حرارت آتش ہیں اور آتش

چراغ مثلاً گل ہو جانے اور بجھ جانے کے قابل ہے مگر یوں نہیں کہہ سکتے کہ پانی اور ہوا بھی گل ہو جانے اور بجھ جانے کے قابل ہیں ایسے ہی اجزاء اتصالِ بُعد کے قابل ہیں (جو وصف بُعد ہے) اور بعد اشکالِ مذکورہ کے قابل ہے مگر یوں نہیں کہہ سکتے کہ اجزاءِ مذکورہ بھی اشکالِ مذکورہ کے لئے قابل ہیں (چنانچہ ظاہر ہے) اگر اجزاء میں قابلیت ہو تو ہر جزء میں اور ہر طرح سے ہو جدے جدے ہوں جب ہو اور اکٹھے ہوں جب ہو۔

علیٰ ہذا القیاس محلِ سکون اور مسافت حرکات کا بھی یہی بُعد مجرد ہوتا ہے۔ سکونِ مکانی ایک مکان میں قرار کو کہتے ہیں اور حرکتِ مکانی ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف انتقال کو کہتے ہیں۔ سو جن دلائل میں حرکات کے ذریعہ سے اجزاءِ غیر منقسمہ کو باطل کیا جاتا ہے اُن کو بھی مغالطہ ہی سمجھیے اس لئے حرکت کے ایک جانب متحرک اور دوسری جانب مسافت ہے اس صورت میں احکامِ مسافت اور احکامِ متحرک جدے جدے ہوں گے۔ ورنہ یہ بات لازم آئی کہ دونوں ہی ایک حرکت کے اعتبار سے متحرک ہوں اور دونوں ہی مسافت ہوں اور یہ بات ایسی ہے جیسے فرض کیجئے ضرب واحد ہو اور پھر زید اور عمرو دونوں ہی ضارب ہوں اور دونوں ہی مضروب ہوں یا زید اور وقت زدوکوب دونوں ہی ضارب ہوں اور دونوں ہی ظرف زدوکوب ہوں۔

القصہ مسافت ظرفِ حرکت ہوتی ہے اُس کو متحرک نہیں کہہ سکتے۔ اس لئے ضرور ہے کہ ہر قسم کی حرکت کا سلسلہ ایسی مسافت پر ٹوٹے کہ اُس کے لئے کوئی مسافت نہ ہو یعنی وہ مسافت بذاتِ خود مسافت ہو ایسی نہ ہو جیسے زمین کو مسافت کہہ دیتے ہوں ورنہ تسلسل مذکور لازم آئے گا کیونکہ اس وقت ہر مسافت کا مسافت ہونا ایک امر مستعار ہو اخانہ زاد نہ ہوا مگر اس صورت میں یہ بھی ضرور ہے کہ وہ بذاتِ خود ساکن ہو حرکت اُس کو اس طرح لاحق نہ ہو سکے کہ اس کو متحرک کہہ سکیں۔ ہاں بطورِ ظرفیت تعلق حرکت کا مضائقہ نہیں بلکہ اس کا امکان ضرور ہے ورنہ مسافت ہی کیوں کہتے۔ سو یہ بات بُعد مذکور میں بالیقین موجود ہے اُس کی طرف تصورِ حرکت بھی نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ حرکت ہو۔ اور متحرک کی جانب حرکت کا لاحق ہو سکنا واجب التسلیم ہے۔ ورنہ پھر حرکت کے وجود کی کوئی صورت نہ ہو۔

جب یہ بات مقرر ہو چکی تو اس کو بھی مغالطہ سمجھو کہ چکی کی حرکت میں مثلاً کناروں کے جانب حرکت سریع ہوتی ہوتی ہے اور کیلی کی جانب بطی یعنی کم اس صورت میں کناروں کی طرف سے اگر بقدر ایک جزءِ غیر منقسم کی حرکت ہوگی تو بیچ کی طرف سے اُس سے کم ہونی چاہئے اور ظاہر ہے کہ کمی بے انقسام اجزاء کے متصور نہیں جس سے اُنکا غیر منقسم ہونا خود باطل ہو جاتا ہے۔ اور وجہ مغالطہ ہونے کی یہ ہے کہ اجزاءِ غیر منقسمہ مسافتِ حرکت نہیں وہ تو خود متحرک ہیں ہاں مسافت حرکت بُعد ہے اگر اجزاءِ غیر منقسمہ خود مسافتِ حرکت ہوتی تو یوں کہہ سکتے کہ اس وقت بقدر ایک جزء کے حرکت ہوئی اور اس وقت بقدر دو جزء کے حرکت ہوئی۔

الغرض حرکات کا بڑا ہونا اور چھوٹا ہونا اصل میں مسافت کی بڑائی چھوٹائی پر موقوف ہے اسلئے کہ

حرکت میں ہر دم حرکت کی مسافت کا ایک ٹکڑا متحرک کو عارض رہتا ہے سو جس قدر ٹکڑے آگے پیچھے عارض ہونگے اسی قدر مقدار حرکت کی بڑھے گی اور یہ ایسی بات ہے کہ جیسے یوں کہیے جس قدر تار زیادہ ہوتے جائیں گے اُسی قدر کپڑا بڑھتا جائے گا۔ باقی رہا زمانہ وہ حرکت کے لئے ایسا ہے جیسا گز وغیرہ کپڑے وغیرہ کے لئے یعنی اُس کے بڑھنے پر کپڑے کا بڑھنا موقوف نہیں وہ ایک خارجی چیز ہے۔ بلکہ یوں کہیے جس قدر حرکت بڑھتی جائے گی یعنی اجزائے مسافت زیادہ ہوتے جائیں گے اُسی قدر زمانہ بڑھتا جائے گا اور یہ ایسی بات ہے جیسے یوں کہیے جس قدر کپڑا بڑھتا جائے گا اُسی قدر اُس کی گز گت بڑھتی جائے گی۔ ہاں جیسے کپڑے کو ٹھوک کر بُنتے ہیں تو بہت سے تار تھوڑی سی گز گت میں سما جاتے ہیں۔ ایسے ہی سریع حرکت میں بہت سے افراد مسافت کے تھوڑے سے زمانہ میں آجاتے ہیں۔

الحاصل بایں وجہ کہ خود متحرک کو مسافت حرکت کی بنا لیتے ہیں یہ دھوکا پڑجاتا ہے۔ ورنہ اصل میں اجزائے متحرک اور ساکن ہوتے ہیں اور مسافت حرکت کی وہ بُعد مجرد ہوتا ہے مگر اُس میں انقسام ہی نہیں جو یوں کہہ سکیں کہ اب بقدر ایک جزء کے حرکت ہوئی اور اب بقدر دو جزء کے حرکت ہوئی۔ اور اگر اجزاء کو مسافت مقدار کی بنا لیجئے تو متحرک مسافت اور مسافت متحرک ہو جائے کیونکہ مقدار ہونا مسافت کا کام تھا جو بذات خود ایک مقدار ہے اور اصل مقدار ساکن ہے جس کو کم متصل قار الذات کہتے ہیں۔

معہذا اگر یہی انقلاب ہے تو اعداد کے لئے معدودات مقدار ہو جائیں اور زمانہ کے لئے حرکات مقدار بنجائیں مگر چونکہ انقلاب ذاتی متصور نہیں تو یہ بھی متصور نہیں کہ خود اجزاء مقدار مسافت کی بنیں جیسے معدودات مقدار اعداد کے اور حرکات مقدار زمانہ کی نہیں ہو سکتیں۔ بالجملہ اجزائے غیر منقسمہ مسافت حرکت کے نہیں جو فرق سرعت و بطوء و تیزی و سستی موجب انقسام اجزاء سمجھا جائے۔ ہاں ملاقات باہمی البتہ بے واسطہ بُعد کے اجزائے غیر منقسمہ کو پیش آئے گی اور بظاہر اس وجہ سے یہ شبہ موجب خلش ہوگا کہ اگر تین جزء بالفعل باہم متصل نہ ہوں گے تو بیچ کا جزء اگر مانع ملاقات طرفین ہوگا (تو بایں وجہ کہ وہ جزء دونوں سے ملا ہوا ہے اس سے جدا اور اُس سے جدا) اُس کا انقسام لازم آئے گا ورنہ تداخل کا اقرار کرنا پڑے گا (بیچ کے جزء کو کسی ایک میں طرفین میں سے کسی کو بیچ کے جزء میں) یا دونوں کو اُس میں داخل مانو۔ تو فقط تداخل ہے ورنہ بیچ کے جزء کو دونوں میں متداخل سمجھو تو تداخل کے ساتھ انقسام بھی ماننا پڑے گا۔ مگر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ حاصل ملاقات فقط ایک نسبت کا حصول ہے اور ایک شئے واحد بتمامہ ہزاروں نسبتوں کے لئے منسوب الیہ اور منسوب ہو سکتی ہے تو یہ شبہ بھی مغالطہ ہی نظر آتا ہے۔

توضیح کے لئے عرض پرداز ہوں جتنے مضامین ایسے ہوتے ہیں کہ اُن کا ہونا اور سمجھنا اور دو کے ہونے اور سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے۔ وہ مضامین از قسم نسبت ہوتے ہیں۔ مثلاً فوقیت، تحتیت، ابوت، بنوت، ملاقات، اتصال، محبت، عداوت، زوجیت، اخوت وغیرہ اس قسم کے مضامین ہیں کہ جب تک اور دو چیزوں کا وجود نہ مانا جائے

تو اُن کا وجود نہیں ہو سکتا اور جب تک اور دو چیزوں کا تصور نہ کیا جائے تب تک ان کا تصور نہیں ہو سکتا۔ فوقیت کے ہونے اور سمجھنے کے لئے ایک وہ چیز چاہیئے جس کو اوپر کہیں دوسرے وہ چیز چاہیئے جس کی نسبت اُس کو اوپر کہہ سکیں۔ علی ہذا القیاس تحتیت کو سمجھئے اور ابوت کے ہونے اور سمجھنے کے لئے اول وہ شخص چاہیئے جس کو اَبْ یعنی باپ کہیں دوسرا وہ شخص چاہیئے جس کی نسبت اس کو باپ کہیں یعنی اُس کا بیٹا علی ہذا القیاس بنوت کو سمجھئے۔ ایسے ہی ملاقات کے لئے بھی دو چیزوں کی ضرورت ہے ایک تو ملاقات کرنے والا دوسرا وہ جس سے ملاقات کیجئے اور اس قسم کے مضامین کو نسبی اور اضافی کہنے کی یہ وجہ ہے کہ سوا نسبت کے اور کسی میں یہ بات پائی نہیں جاتی کہ اس کا وجود اور اس کا سمجھنا دو کے وجود اور اُن کے سمجھنے پر موقوف ہو اس لئے کہ جتنے مفہومات اور معلومات ہیں ان کی یہی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو نسبت دوسرے اطرافِ نسبت۔ یا فرض کرو وہ مفہومات جن کے ساتھ کوئی نسبت ہی لاحق نہ ہو۔ وہ مضامین جن کی طرف کسی نسبت کو رسائی ہی نہیں ہے علی ہذا القیاس وہ مضامین جن کی طرف کسی نسبت کی توجہ ہے وہ بھی بذات خود (قطع نظر حیثیت لحوق نسبت سے) اپنی سمجھ میں آنے میں اَوروں سے بے نیاز ہوتے ہیں ورنہ یا تو تسلسل لازم آئے یا دور کا اقرار کرنا پڑے۔

یعنی ایک شے ہو اور دو کے پاس مستعار ہو اُس کے پاس اِس سے اور اِس کے پاس اُس سے۔ سو یہ بات بھی اسی وجہ سے محال ہے کہ شے مستعار کے لئے اِس صورت میں کوئی معطی اور دینے والا نہیں نکلتا۔ اور جب سمجھ میں آنے میں بے نیازی ہے تو وجود میں پہلے بے نیازی ہو گی کیونکہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ ذہن موجد نہیں مخبر ہے ذہن میں حصول امر خارجی یا انعکاس امر خارجی ہوتا ہے کوئی نیا سانحہ وہاں پیش نہیں آتا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام کائنات (سوائے خالق عالم کے) حقیقت میں حقائق نسبی ہیں چنانچہ اس مضمون سے کہ حقائق عالم وہ ردود فاصلہ ہیں اس بات کا بخوبی پتہ لگ سکتا ہے ہاں اتنا فرق ہے کہ کہیں انتساب شدید ہے اور ظاہر۔ کہیں کم ہے اور خفی موقع کمی کو بوجہ کمی احساس نسبت اپنے فہم کے موافق ہم بے نیاز سمجھ کر جوہر کہہ دیتے ہیں۔

بہر حال یہ نسبت ہی کا خاصہ ہے کہ اُس کا وجود اور اُس کا تعقل (یعنی سمجھنا) اور دو کے سمجھنے پر موقوف ہو۔ جس صورت میں ملاقات از قسم نسبت ہوئی تو اگر یوں کہیئے کہ جزء متوسط طرفین سے ملا ہوا ہے تو یہ معنی ہوں گے کہ ایک چیز کی ساتھ دو نسبتیں لاحق ہیں مگر ایک شے کے ساتھ دو نسبت کیا ہزاروں نسبتیں لاحق ہو سکتی ہیں ایک مفہوم ہزاروں مختلف النسبت قضیوں کا منسوب یا منسوب الیہ ہو سکتا ہے ایک شے پوری پوری ہزاروں نسبتوں کو اُٹھا سکتی ہے۔ دیکھئے کہ ایک میں یا تم پورے پورے زمین سے فوق اور آسمان سے تحت ہیں اور کسی کے داہنے اور کسی کے بائیں کسی کے آگے کسی کے پیچھے ہیں بلکہ جس قدر فلک الافلاک کے (مثلاً) نقطے ہیں اُسی قدر ہماری جہتیں ہیں اور اُسی قدر ہمارے ساتھ نسبتیں لاحق ہیں۔ پھر ان نسبتوں میں غور کیا جائے تو

یہ بات عیاں ہے کہ یہ نسبتیں موجب انقسام نہیں۔ کون نہیں جانتا کہ ہم پورے ہی پورے فوق ہیں اور پورے
ہی پورے تحت ہیں (علیٰ ہذا القیاس) اور نسبتوں کو خیال فرمائیے۔ یہ نہیں کہ ہمارا آدھا بدن تو زمین سے فوق
اور آدھا بدن آسمان سے تحت ہے ایسی بات سوائے احمق کے اور کون کہہ سکتا ہے مگر جب یہ بات ہے کہ تعدد
اضافات اور کثرت نسبتوں کے موجب انقسام نہیں ہوتی تو پھر ملاقات ہی نے کیا تقصیر کی ہے کہ اضافت ہو کر
تقاضا انقسام کا کرے۔ اگر یوں ہو تو کیا خرابی ہے کہ مثل قصہ فوقیت و تحتیت ایک جزء پورا کا پورا اس طرف
بھی ملا ہوا ہو اور پورا کا پورا اس طرف بھی ملا ہوا ہو۔ اور مثل مراتب اعداد باوجود عدم انقسام کے مانع ملاقات
طرفین ہو۔ ہر مرتبہ عدد کا مراتب سابقہ و لاحقہ کو ملنے بھی نہیں دیتا اور پھر خود منقسم بھی نہیں ہوتا۔ اگر انقسام
ہو تو ہر مرتبہ میں کم سے کم دو ٹکڑے ہوں اور بایں وجہ کہ جیسے پانی کے کتنے ہی چھوٹے ٹکڑے کیجئے پانی ہی کہلاتا
ہے۔ اجزاء مراتب پر انہیں مراتب کا نام اطلاق کیا جائے۔ چار اگر تین اور پانچ کے اتصال کے مانع ہونے سے
منقسم ہو جائے تو یہ معنی ہوں کہ سلسلۂ عدد میں دو چار ہیں اور یہ بات بالبداہت غلط ہے۔ رہے کسور ان میں
انقسام اعداد نہیں ہوتا انقسام معدودات ہوتا ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

الحاصل شبہ ملاقات اجزاء کو بھی مغالطہ ہی سمجھئے۔ اب اس صورت میں خواہ مخواہ اس بات کا قائل ہونا پڑیگا کہ
اجسام مشہودہ اجزاء غیر منقسمہ سے مرکب ہیں پر وہ اجزاء تعداد میں متناہی ہیں بقدر تعداد ان کا انقسام متصور ہے
سو اگر کوئی ایسا صدمہ عظیم اجسام پر واقع ہو جس سے علاقۂ ملاقات باہمی فیما بین اجزاء ٹوٹ جائے | قیامت
(جیسا قیامت کو بعض مذہب والے کہتے ہیں ہوگا) تو بیشک اجزائے غیر منقسمہ تک نوبت پہنچ جائے۔

اگرچہ قیامت کا آنا کچھ اسی پہ موقوف نہیں اگر قیامت فناء کلی کو کہتے ہیں تو وہ یوں بھی متصور ہے کہ
اجسام کو ریزہ ریزہ نہ کیا جائے بلکہ جس طرح چراغ گل ہو کر صفحۂ ہستی سے مٹ جاتا ہے اسی طرح نقوش کائنات
لوحِ ہستی سے مٹ جائیں۔ اور یہ بات بعد یاد کرنے اس بات کے (کہ حقائق ممکنہ وہ اشکالِ وجودی ہیں عین وجود
یا وصف خانہ زاد وجود نہیں بلکہ اقترانِ عدم خاص سے پارۂ وجود پر ایک شکل عارض ہو جاتی ہے۔ جو بین الوجود
والعدم المذکورین فاصل نظر آتی ہے) کچھ محال نظر نہیں آتی۔ اس لئے کہ اشیاء اجنبیہ کا اقتران اور افتراق
دونوں ممکن ہوتے ہیں چنانچہ بارہا معروض ہو چکا ہے۔ اس صورت میں اگر اجزاء غیر منقسمہ کا ہونا باطل بھی ہو
اور اجسام بذاتِ خود متصل واحد ہی ہوں تب بھی یہ بات تو واجب التسلیم ہے کہ ان کی حقیقت ایک شکل وجودی
ہے عین وجود یا وصف خانہ زاد وجود نہیں جو وجود سے جدائی محال ہو اور کیا عجب ہے کہ در صورت وجود اجزاء بھی
اول انفکاک اور افتراق ہو اور پھر انعدام ہو جائے۔ بالجملہ اجزائے غیر منقسمہ کے ماننے میں کوئی دقت نہیں احکام
حرکات و احکامِ اشکالِ متناہی سب کے سب بعد ہی آگے جاتے ہیں حقیقت میں بعد معروض احکام مذکورہ بعد ہی

ہے اور وہی بذاتِ خود متصل ہے اور یہی وجہ ہے کہ اُس میں انفراج اور خرق متصور نہیں اجزا میں اُسی کے فیض سے اتصال مستعار آجاتا ہے اور اسی وجہ سے زوال کے قابل ہے وہ بُعد بذاتِ خود ساکن ہے اجزا میں اُسی کے فیض سے سکون آجاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ زوال کے قابل ہے پھر اس پر وہ بُعد ہر طرف سے غیر متناہی ہے۔ اور کیوں نہ ہو اگر وہ بھی غیر متناہی نہ ہو تو پھر متناہی اجسام کی کوئی صورت نہیں۔

غیر متناہی اور لامحدود کا ثبوت اُس کے برخلاف دلائل کی بیخ کنی

چنانچہ ہم بمدِ خداوندی واضح کر چکے ہیں کہ جیسے ہر مقید کے لئے ایک مطلق کی حاجت ہے ایسے ہی ہر متناہی کے لئے ایک غیر متناہی کی ضرورت ہے مگر جب اتصال و ابعاد اجسام کو فیض بُعد مجرد کہئے تو پھر وہ غیر متناہی جس کی ضرورت اجسام متناہیہ کو لاحق ہوگی یہی بُعد مجرد ہوگا جس کے بطلان لاتناہی پر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں۔ اور جو دلائل مشہور ہیں نرے مغالطے ہیں۔

برہان تطبیق

منجملہ ان کے یہ بھی مغالطہ ہے کہ اگر کوئی بُعد یا دو بُعد کسی ایک جانب سے غیر متناہی اور دوسری جانب سے متناہی مانا جائے تو اُس کے پہلو میں ایک بُعد اسی طرف میں غیر متناہی اور جانب متناہی میں اُس کے برابر مان کر ایک کو کسی قدر جانب متناہی کی طرف سے کھینچ کر پوچھیں گے کہ جانب غیر متناہی سے اب بھی وہ دونوں برابر ہی ہیں؟ تو مساوی جز "کل کے برابر ہو گیا کیونکہ بعد متحرک پر قبل تحریک اگر اس قدر اور بڑھا دیتے (جسقدر اُسکو کھینچ لیا ہی) تو بیشک بُعدِ متحرک اُسقدر بعد کا جز رہوتا جس میں زیادتی بھی ہوتی اور وہ بُعد خالی از زیاتی پہلے سے دوسرے بعد کے دونوں طرف سے برابر تھا ایک طرف سے دونوں غیر متناہی ایک طرف سے برابر۔ اور اب بعد مذکور مع الزیادت بھی اُس کے برابر ہی رہا تو وہی خرابی لازم آئی کہ مساوی جز، کل کے برابر ہو گیا اور اگر جانب غیر متناہی میں مساوات نہ رہی کمی بیشی ہی تو متناہی لازم آگئی

جواب

اور وجہ اس کے مغالطہ ہونے کی اول تو یہ ہے کہ بعد مجرد میں گفتگو ہے اور اُسکو حرکت عارض ہی نہیں ہو سکتی۔ نہ وہ قابل تحریک ہے اسلئے کہ وہ از قسم مسافت ہے از قسم متحرک نہیں (چنانچہ اسکی تحقیق سے ہم فارغ ہو چکے ہیں) اور نہ اُس میں کوئی شخص حرکت کا تصور کر سکتا ہے (چنانچہ ظاہر ہے) دوسرے غیر متناہی کوئی کیوں نہ ہو بُعد ہو یا دو بعد ہو اُس کو حرکت عارض ہی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ حرکت کے لئے جیسے اول عدم بُعد میں وجود چاہیے اور اس لئے اُس کو حدوث لازم ہے جانب ماضی میں لاتناہی متصور نہیں (چنانچہ اوپر معروض ہو چکا ہے)۔

ایسے ہی ہر حرکت کے لئے اول مبدا دوم منتہا یعنی وہ جانب جس طرف کو حرکت ہو ضروری ہے جس سے متحرک کا دونوں جانب میں متناہی ہونا ضروری ہے جیسے حادث کے لئے وجود کا مقید ہونا اور مطلق کا نہ ہونا لازم ہے ورنہ حادث حادث نہ رہے قدیم ہو جائے۔ غرض جیسی حرکت کو جانب ماضی میں متناہی اور ابتدا چاہیے ایسے ہی متحرک کو مبدا کی جانب انتہا ضروری ہے اور کیوں نہ ہو حرکت میں ایک جگہ کو ترک کیا جاتا ہے اور دوسری جانب کو طلب کیا جاتا ہے اور وہ متروک اور مطلوب مسافت کے اجزا ہوتے ہیں اس لئے اُن کا

محدود اور متعین اور قابل اشارہ ہونا ضرور ہوا۔ ورنہ محدود و متعین نہ ہوں گے تو پھر کیونکر کہیں گے کہ اس کو ترک کیا اور اس کو طلب کیا۔ اِدھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حرکت اینی میں (جیسے حرکات مستقیمہ) کل کو اپنی جگہ سے حرکت ہوتی ہے (اور دلیل مذکور میں انھیں حرکات اینیہ مستقیمہ کی ضرورت ہے) مثل حرکت وضعی (جیسے چکی کی حرکت مثلاً) یہ نہیں کہ کل اپنے مقام میں قائم ہے اور اجزا کو اپنے اپنے مقام سے حرکت ہو (چنانچہ ظاہر ہے) اس لئے ایسی حرکات میں جن کو اینی کہئے کل کے لئے ایک متروک متعین چاہئے اور ظاہر ہے کہ یہ بات بے تناہی اور انتہا کی متصور نہیں۔ بالجملہ تجویز حرکت خود اس بات پر شاہد ہے کہ سلسلہ متحرک متناہی ہے غیر متناہی نہیں اس صورت میں خود دعوے کو دلیل بنالیا کسی چیز کو متحرک کہنا گویا یوں ہی کہنا ہے کہ یہ متناہی ہے اور اگر حرکت نہ دیجئے بلکہ دو سلسلوں کے مبداؤں میں تفاوت فرض کر کے دونوں کو غیر متناہی مانئے اور پھر ذہن میں تطبیق دینی شروع کیجئے۔ تو اس سے لاتناہی کو کچھ مضرت نہیں۔ کیونکہ تطبیق ایک ذہنی حرکت ہے اور حرکت کے لئے زمانہ درکار ہے اور زمانہ متناہی میں غیر متناہی مسافت پر بتمامہا حرکت متصور نہیں۔ جو تمام غیر متناہی کے تطبیق کر جائیں اور جانب غیر متناہی میں کمی بیشی نکالیں اس لئے کمی بیشی اِدھر ہی رہے گی اور اُس طرف بوجہ لاتناہی گویا مساوات ہی رہے گی۔ اور اِدھر سے ایک سلسلہ کم ایک زیادہ ہو جائے گا۔

برہان سلمی | دوسرا مغالطہ ابطال لاتناہی کا سنئے اگر کسی زاویہ کی ساقین و تر کی جانب غیر متناہی ہوں تو وتر بھی غیر متناہی ہوگا وجہ اس کی یہ ہے کہ جوں جوں ساقین بڑھتی ہیں اتنا ہی وتر بھی بڑھتا جاتا ہے سو اگر ساقین غیر متناہی ہوں گی تو وتر بھی غیر متناہی ہوگا مگر اس کے ساتھ وہی وتر دونوں ساقوں کے بیچ میں محصور بھی ہوگا۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ غیر متناہی محصور نہیں ہو سکتا اور جو محصور ہوتا ہے وہ غیر متناہی نہیں ہوتا متناہی ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد غیر متناہی کوئی چیز ہی نہیں ورنہ یہ خرابی تسلیم کرنی پڑے گی۔

جواب | اور وجہ اس دلیل کے مغالطہ ہونے کی اول تو یہ ہے کہ غیر متناہی متناہی ساقوں میں محصور نہیں ہو سکتا ورنہ اُس کا متناہی ہونا بیشک لازم آئے گا اور اگر حاصر بھی غیر متناہی ہی ہو تو اُس کے بطلان کی کیا دلیل ہے؟ اور یہ ایسی بات ہے کہ بعد متناہی میں اجزاء غیر منقسمہ غیر متناہی نہیں آسکتے پر بعد غیر متناہی میں اجزائے غیر متناہیہ کا آجانا ہرگز ممنوع نہیں یا یوں کہو کہ ظرف غیر متناہی میں مظروف بھی غیر متناہی آسکتا ہے۔ پر متناہی ظرف میں مظروف غیر متناہی نہیں آسکتا مگر جب اس کی یہ وجہ ہوئی کہ بڑی چیز اپنے سے چھوٹی چیز میں نہیں آسکتی اور مقدار کبیر مسافت صغیر میں نہیں سما سکتی تو حصر میں بھی یہی سمجھئے کہ متناہی حاصر غیر متناہی نہیں ہو سکتا پر غیر متناہی اگر حاصر غیر متناہی ہو جائے تو کیا گناہ ہے؟ اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ غیر متناہی بعد غیر متناہی میں آگیا۔ اور وتر غیر متناہی مساحت غیر متناہی میں سما گیا۔

دوسرے جیسے محصور ہونا خواص متناہی میں سے سمجھا جاتا ہے حاصر ہونا بھی متناہی کے خواص میں سے سمجھئے بلکہ محصور ہونا اگر غیر متناہی کے خواص میں سے ہوگا تو حاصر ہونا پہلے اُس کے خواص میں سے ہوگا وجہ اسکی یہ ہے کہ جیسے زمین آفتاب سے منور ہوتی ہے اور اُس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ آفتاب سے نور صادر ہوا اور زمین پر واقع ہوا۔ آفتاب اس باب میں فاعل ہوا زمین اس باب میں اُس کی مفعول ہوئی ایسے ہی حصر میں بھی سمجھئے حاصر فاعل محصور مفعول ہے سو جیسے نور کی تاثیرات اگر زمین میں ہوں گی تو آفتاب میں پہلے ہوں گی۔ ایسے ہی اگر کوئی بات بوجہ حصر محصور میں ہوگی تو حاصر میں پہلے ہوگی۔ اگر محصوریت صفات و خواص متناہی میں سے ہے تو حاصریت پہلے اُس کے خواص میں سے ہوگی۔ غرض یہاں بھی مثل دلیل اول در پردہ بذریعہ فرض خواص متناہی ایک شے کو متناہی مان لیتے ہیں اور کہنے کو غیر متناہی کہے جاتے ہیں اُس کے بعد دلیل پیش کرتے ہیں اگر کوئی دلیل خواص متناہی سے منزہ کر کے لائیں تو جانیں۔

برہان مسامتت تیسرا مغالطہ ابطال لاتناہی کا سُنئے اگر کوئی بُعد، ذو بُعد غیر متناہی ہو تو اُس میں ایک خط یا سطح غیر متناہی فرض کر کے اُس کے برابر ایک اور خط محدود متناہی الطرفین" خط و سطح غیر متناہی کی نسبت متوازی فرض کیجئے۔ پھر خط محدود کے ایک جانب کو مرکز بنا کر دوسری طرف سے بُعد غیر متناہی کی طرف کو جھکا دیں تو ذرا سے جھکنے میں اُس کی توازی جاتی رہے گی اور اُدھر کو جھکتے ہی بیشک خط متحرک کے چکر کی طرف کا نقطہ خط متناہی کی نقطہ کی سیدھ میں آجائے گا اور اُسی نقطہ پر دونوں خط تقاطع کر سکیں گے۔ مگر جس نقطہ پر خط محدود کا آمنا سامنا ہوگا اُس سے پہلے جس قدر نقطے ہوں گے اُس سے پہلے اُن سب سے آمنا سامنا ہونا ضرور ہے مگر چونکہ اُس طرف لاتناہی ہے تو یوں کہو غیر متناہی نقاط سے زمانہ قلیل میں آگے پیچھے تقابل حاصل ہوا جس کا حاصل یہ نکلا کہ اس قدر زمانہ قلیل میں جو خط مذکور کے ادنیٰ سے میلان میں صرف ہوا نقطۂ تقاطع نے مسافت غیر متناہیہ کو قطع کر لیا اور ظاہر ہے کہ زمانہ متناہی میں کتنا ہی دراز زمانہ کیوں نہ ہو۔ مسافت غیر متناہیہ منقطع نہیں ہو سکتی چہ جائیکہ اس قدر قلیل المقدار زمانہ میں کہ گویا کہنے کو ایک آن ہی تھی اس قدر مسافت طے کی جائے۔

جواب اور وجہ اس دلیل کی از قسم مغالطہ ہونے کی یہ ہے کہ حرکت اور مسافت اور زمانہ باہم منطبق ہوتے ہیں جہاں جہاں حرکت ہوگی وہاں وہاں مسافت بھی ہوگی۔ اور زمانہ بھی ہوگا۔ مگر صورت انطباق حرکت و مسافت تو یہ ہے کہ اگر کوئی جسم کبیر و صغیر حرکت کرتا ہے تو اُس کا ہر جز متحرک ہوتا ہے اس لئے ہر ہر جز کے لئے ایک جدی مسافت یعنی اُس کے مطابق ایک جدا ہی بُعد بھی ہوتا ہے سو ایسے ہی ہر ہر جز کی حرکت کے لئے ایک جدا ہی زمانہ درکار ہوگا جس سے سوائے جانب ماضی و جانب مستقبل جو بمنزل مشرق و مغرب ہے دنیا یوں کہو طول کی دو طرفیں ہیں اور طرف بھی زمانہ میں انقسام نکلے گا۔ یہی نہیں کہ مثل خط زمانہ ایک طول ہی

طول ہے اُس میں اور کچھ نہیں۔

دہر کیا ہے

ہمارے طرز پر تو یہ بات یوں ظاہر ہے کہ ہم "متابع تعلقات ارادۂ ازلی" کو زمانہ کہتے ہیں۔ غرض جیسے ہر مصدر کی دو صورتیں ہیں ایک مبنی للفاعل دوسرا مبنی للمفعول ارادہ میں بھی یہ دو باتیں ہیں سو وہ تموج و حرکت جو ارادہ میں ہوتا ہے اگر مبنی للفاعل لیا جائے تو ارادۂ ازلی کی یہ کیفیت منجملہ صفات خداوندی ہو جائیگی۔ اور شاید اسی اعتبار پر طبائع میں لحاظ ہے جو تمام حوادث کو زمانہ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

مگر یہ ہے تو پھر یہ کتنی بڑی غلطی ہے کہ زمانہ کو بُرا کہتے ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں یہ سب و شتم سب کا سب خدا کی طرف عائد ہوگا اور اس وقت میں خدا کو دہر کہنا جیسے سنتے ہیں کہ اہلِ اسلام کہتے ہیں میں جانتا ہوں دور از عقل و قیاس ہوگا۔

اور اگر مبنی للمفعول لیا جائے تو پھر ارادہ کی کیفیت احوالِ مخلوقات میں سے ہوگی۔ اور یہی حقیقتِ زمانہ ہے جس کو متابع تعلقات ارادۂ ازلی کہئے تو بجا ہے۔ غرض ایک تعلق اور سلسلۂ تعلقاتِ مذکورہ زمانہ ہوگا۔

اور حکماء کے طور پر یہ بات یوں ظاہر ہے کہ اُن کے نزدیک اجسام و حرکات و زمانہ سب کے سب متصل واحد ہیں نہ اجسام میں اجزاء نہ حرکات میں افتراق نہ زمانہ میں آنات ہیں۔ پھر اس پر زمانہ مقدار حرکات ہے۔ اس صورت میں اگر زمانہ میں سوائے انقسام وہمی کے اور انقسام نہ ہوگا تو مساوی زمانہ کی حرکاتِ سریعہ اور بطیئہ برابر ہوا کرینگے اور یہ تفاوت کمی بیشی قطع مسافت کا جو بالیقین کمی بیشی اصل حرکات پر دلالت کرتا ہے لغو و بیکار ہو جائیگا۔

ہاں اگر حرکات کو متصل نہ مانئے تو البتہ اس بات کے کہنے کی گنجائش ہے کہ حرکاتِ بطئی یعنی دھیمی حرکتوں میں سکونات ملی جلی ہوئی ہیں۔ مگر درصورتِ اتصال تساوی وقت کے یہ تفاوتِ مسافت بجز اسکے متصور نہیں کہ جیسے اس زاویہ کے اوتار مترتبہ (جو مرکز کرۂ متحرک ساکن المرکز پر بنا ہوا ہو) بسبب دوری و نزدیکی متفاوت المقدار ہوتے ہیں اور اس پر اگر زاویہ کو بُعد مجرد میں تصور کرکے اوتار کو کرۂ متحرک میں فرض کریں تو بوجہ سکون بُعد زاویہ تو ساکن رہیگا پر اوتار بوجہ حرکتِ کرہ باوجود تفاوتِ دیر ایک ساتھ زاویہ مذکورہ کے مقابل آئیں گے اور ایک ساتھ نکل جائیں گے ایسے ہی قطعاتِ زمانہ مختلف المقدار اگر ایک ساتھ آئیں اور ایک ساتھ گذر جائیں تو کیا دشواری ہے؟ اور اس صورت میں یہ عیب حرکت جو اجزاء زمانہ میں فرق ہے (باوجود تفاوتِ مساوات حرکات کے زمانہ کی مقدار ہونے میں خلل انداز نہ ہوگی

مگر یہ ہے تو جیسے زاویہ میں جانب راس محدود و متناہی ہوتی ہے اور پھر اس پر بخیال کشش ساقین الی غیر النہایت وتر کی بھی لاتناہی متصور ہے ایسے ہی اُس حرکت کو خیال کیجئے جو زاویہ مذکورہ پر منطبق ہو۔ علیٰ ہذا القیاس وہ زمانہ جو حرکت منطبقہ علی الزاویہ پر منطبق ہو ایک جانب سے محدود و متناہی اور محصور ہوگا۔ اور ایک جانب سے غیر محصور اور غیر محدود و اور غیر متناہی ہوگا اور وہ اعتراض لازم نہ آئے گا کہ زمانہ متناہی ہے مسافتِ غیر متناہیہ منقطع ہوگئی۔

الغرض حرکت غیر متناہیہ اور مسافتِ غیر متناہیہ کے لئے صورت مفروضہ دلیل ابطال لاتناہی میں بھی زمانہ

لہ چنانچہ ارشاد نبوی ہے صلی اللہ علیہ وسلم لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر (ترجمہ) زمانہ کو برا مت کہو کیونکہ خدا ہی دہر ہے ۱۲

غیر متناہی ہی کام آیا ہے۔ مگر چونکہ ہم جانب متناہی میں واقع ہیں اور یہ جانب متناہی اور وہ جانب غیر متناہی مثل وتر آخیر زاویہ غیر متناہی الساقین" اور وتار باقیہ باہم منطبق اور ایک ساتھ آتے جاتے ہیں اسلئے اُس لاتناہی کا ہم احساس نہیں کرتے

تلمیح بر مسئلہ معراج النبی صلی اللہ علیہ وسلم

اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کو یا اکثر اشخاص کو زمانہ قلیل محسوس ہو اور کوئی شخص خاص اُس زمانہ محدود میں وہ وہ کام کرلے جو اوروں سے وہ کام برسوں اور مہینوں میں نہ ہو سکیں

اور یہ عقیدہ اہل اسلام کا کہ" ہمارے پیغمبر جناب محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم" شب معراج میں تمام افلاک کی سیر کر آئے اور پھر وہ اتنا لمبا چوڑا قصہ ہے کہ چند روز و شب بلکہ ہفتوں بلکہ مہینوں بلکہ برسوں پر پھیلایئے تو نہ پھیلے۔ باین خیال" کہ اتنی دیر میں اتنے کاموں کا کرلینا محال ہے غلط نہ ہو۔ علیٰ ہذا القیاس اور ایسے ایسے افسانے ہر قوم کے بزرگوں کے بشرط صحت روایت بوجہ قلتِ زمانہ و کثرتِ وقائع غلط نہیں ہو سکتے۔

القصہ بطلانِ لاتناہی بعد مجرد پر کوئی دلیل قاطع قائم نہیں۔ فقط مغالطات ہیں جو بادی النظر میں مبطل لاتناہی معلوم ہوتے ہیں۔ اور ہر تناہی کے لیے ضرورتِ لاتناہی کی ثابت ہو جانی (جیسا کہ تقریر گذشتہ اُس پر شاہد ہے) لاتناہی بُعد مجرد کے لئے مؤید ہے کیونکہ اس صورت میں تناہی ابعاد اجسام متناہیہ کی بھی یہی لاتناہی مخرج اور مقسم ہوگی۔ پھر اس سے ہم کو کیا ضرورت ہے، کہ لاتناہی بعد کو باطل سمجھیں اور اُس کے بطلان کے باعث باین خیال کہ تناہی کی صورت میں اور دشواریاں بزعم خود پیش آتی ہیں وجود بُعد ہی سے انکار کر بیٹھیں اگر فہم خداداد ہو تو ظاہر ہے کہ نہ لاتناہی میں کوئی خرابی ہے (چنانچہ بتفصیل معلوم ہو گیا) اور نہ تناہی میں کوئی دشواری ہے اور نہ قطع نظر تناہی اور لاتناہی سے خود وجود بُعد میں کوئی دقت ہے۔ تناہی کی صورت میں دشواری تھی تو یہ تھی کہ بُعد مجرد ہو یا بُعد مادی ہو بُعد کا دونوں پر اطلاق ہونا اس بات پر گواہ ہے کہ حقیقتِ بُعد دونوں جگہ مشترک اور واحد ہے۔ اِدھر تناہی کو کوئی نہ کوئی شکل لازم ہے۔ اس صورت میں جَون سی شکل بُعد مجرد کی ہوگی لازم یوں تھا کہ ابعاد مادی بھی سب کے سب اُسی شکل پر ہوتے اور یہ اختلاف شکلوں کا اور تعدد صورتوں کا ہرگز ظہور میں نہ آتا۔

مگر یہ دقت جبھی تک ہے جب تک یہ بات مان رکھی ہے کہ اشکال سب کی سب طبعی ہوتی ہیں۔ اور اگر یوں کہئے کہ اجسام کی "اشکال طبعی" اول تو طبعی نہیں اور اگر طبعی ہیں بھی تو بہ نسبت مادہ اجسام طبعی ہیں۔ بہ نسبت ابعاد اجسام طبعی نہیں غیر طبعی ہیں یا شکل بعد مجرد ہے جو کچھ ہو غیر طبعی ہو تو پھر یہ دشواری تناہی بُعد مجرد سے کوسوں دُور تشریف لیجائیگی

رہی وہ دقت جو قطع نظر تناہی اور لاتناہی کے وجود بعد ہی سے متعلق ہے وہی لزوم تداخل ابعاد تھا جو بخیال اثنینیت بُعد مجرد و بعد اجسام نظر آتا ہے۔ مگر حسب معروض احقر جب اس بات کا لحاظ کیا جائے کہ جیسا باوجود تعدد و اثنینیت کشتی و جالسانِ کشتی، حرکت کشتی و جالسانِ کشتی ایک ہی ہے ایسے ہی (باوجود تعدد و اثنینیت اجسام و بعد مجرد) ایک ہی ہے تو پھر یہ خرابی موجب تردد نہیں رہتی۔

مکان

پھر کیا ضرورت ہے کہ مکان بعد مجرد کو تو نہ کہیں، کہیں تو اور اجسام کی سطح محیط کو کہیں جس میں کثرت سے دشواریاں پیش آئیں اور ایک سے بھی نجات نہ ہو۔ اگر حسب قرارداد بعض حکمائے یونان اپنا مکان مثلاً ہوا کے اس سطح کو کہیں جو ہم کو محیط اور ہم سے متصل ہے۔ تو اول تو اس صورت میں سب میں اوپر کے آسمان کے لئے کوئی مکان نہ ہوگا لامکان ہوگا جس سے یہ لازم آتا ہے کہ کسی جسم کو بلحاظ جسمیت مکان کی حاجت نہیں اور جب لحاظ جسمیت مستدعی مکانیت نہیں تو اور کونسی لحاظ کا ہے کو مستدعی اور مقتضی جسمیت ہوگا کیونکہ اجسام کا ذو بعد ہونا ہی اس بات کو مقتضی تھا۔ وہ نہ ہو تو اجسام بھی مثل عقول و نفوس لامکانی ہو جائیں اور ظاہر ہے کہ ابعاد اجسام کو جسمیت سے تعلق ہے اور کسی چیز سے تعلق نہیں۔ کیونکہ جسم نام ہی اُس چیز کا ہے جو قابل ابعاد ہو خاصکر حکمائے مذکورین کے نزدیک۔ اور یہ بات ایسی ہے کہ کوئی صاحب وجدان (میں جانتا ہوں) تسلیم نہیں کرسکتا۔ دوسرے یہ دقت ہے کہ اجسام متحرکہ بالبداہت بجمیع اجزائہا متحرک ہوتے ہیں اور حرکت مکانی میں بھی ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف انتقال ہوا کرتا ہے۔ مگر مکان سطح مذکور کو کہئے تو لازم آتا ہے کہ اجزائے اجسام متحرک نہ ہوا کریں اور یہ بات بھی ایسی ہے کہ اس کو کوئی صاحب عقل تسلیم نہیں کرسکتا۔ تیسرے جسم بلحاظ جسمیت ہر طرح کی حرکت کو قبول کرسکتا ہے موجب خاص کسی خاص حرکت کی تخصیص کر دے۔ یا مانع خاص کسی خاص حرکت سے مانع ہو تو ہو مگر مکان اجسام سطح مذکور کو کہئے تو سب میں اوپر کا آسمان حرکات مستقیمہ وغیرہ کے قابل نہیں ہوسکتا۔ یعنی حرکت مکانی اُس کو عارض نہیں ہوسکتی۔ بلکہ غور سے دیکھئے تو حرکت وضعی یعنی ایک مکان میں چکر کھائے جانا بھی اُس کی نسبت متصور نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں نہ کل کے لئے کوئی مکان ہے نہ اُس کے اجزا کے لئے کوئی مکان ہے اور یہ بات بھی ایسی ہے کہ اُس کو کوئی صاحب قلب سلیم تسلیم نہیں کرسکتا۔ چوتھے اگر ہم کسی زمین پر قائم ہوں اور ہوا چلتی ہو تو ہم متحرک ہوا کریں کیونکہ سطح محیط بدلتی جاتی ہے اور اگر ہم چلیں اور اتفاق سے ہوا بھی ہمارے ساتھ ہی ساتھ چلے تو ہم ساکن ہوا کریں۔ کیونکہ مکان اول سے انتقال کی نوبت نہیں آتی اور یہ بات بھی ایسی ہے کہ کوئی صاحب انصاف تسلیم نہیں کرسکتا۔ بجز اس کے کہ حرکت کے معنی بدل دیجئے اور کوئی صورت ایسے خیالات بیہودہ کی تسلیم کی نہیں۔ مگر اہل فہم کو معلوم ہوگا کہ حرکت کو سب جانتے ہیں گو اُس کی تعریف جامع مانع نہ بتلا سکیں ایسا کوئی شخص نہیں جو حرکت و سکون کو نہ پہچانتا ہو اور یہ نہ جانتا ہو کہ حرکت کے لئے جیسے ایک متحرک کی ضرورت ہے ایسے ہی اُس کے لئے متحرک فیہ یعنی مسافت کی ضرورت ہے۔ غرضکہ حرکت ایک امر اضافی ہے فقط اکیلے متحرک سے حرکت متحقق نہیں ہوسکتی۔ سو یہ عذر کرنا کسی قدر بیہودہ ہے کہ مبداء حرکت ہے تو متحرک بھی ہے اور حرکت بھی ہے اور مبداء حرکت نہیں تو کوئی بھی نہیں۔ آدمی اگر قائم ہے اور ہوا چلتی ہے تو مبداء

حرکت آدمی کی طرف نہیں اس لئے وہ ساکن ہی سمجھا جائے گا۔ اور اگر چلتا ہے اور اس کے ساتھ ہوا بھی ویسی ہی چلتی ہے تو مبدائے حرکت موجود ہے اس لئے وہ متحرک سمجھا جائے گا۔ بالجملہ مبداء حرکت اَور ہے اور خود حرکت اَور ہے۔ اگر انتقالِ مکانی نہیں تو حرکتِ مکانی ہرگز متصور نہیں۔

پانچویں یہ بات ظاہر ہے کہ (ضرب وغیرہ افعال) ایک طرف سے صادر ہوتے ہیں اور ایک طرف واقع ہوتے ہیں۔ پھر جس طرف واقع ہوتے ہیں دو حال سے خالی نہیں۔ یا خود اُسی پر واقع ہوتے ہیں یا اُس میں واقع ہوتے ہیں یعنی وہ طرف مفعول بہ ہو یا ظرف ہو یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک شے واحد مصدر فعل بھی ہو اور محلّ فعل بھی ہو مفعول بھی ہو اور ظرف بھی ہو یا سب کو فاعل و ظرف و مفعول کہہ سکیں اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ مضامین بذاتِ خود ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ بے اس کے کہ دوسرا فعل کوئی اور نہ تجویز کیا جائے ممکن نہیں کہ ترتیب مذکور کو بدل سکیں اور نہ یہ کہ ایک شے فاعل بھی ہو جائے اور مفعول بھی ہو جائے۔

مگر دوسرے فعل کا ہونا جب موجب تغیر القاب و اوصاف ہوا تو یوں معلوم ہوا کہ ان فاعل و مفعول وغیرہ میں متعدد چیزیں مجتمع ہیں ایک چیز مصدرِ افعال ہوتی ہے تو ایک چیز محلِ افعال ہوتی ہے یہ نہیں کہ ایک شے ہر طرح سے ایک ہے اسمیں تعدد کی بو تک بھی نہیں اور پھر مختلف قسم کے القاب اُس پر آجاتے ہیں ورنہ ایک ہی فعل کی صورت میں کون مانع تھا۔

فعل، فاعل، مفعول، ظرف، نسبت وغیرہ

فعل کو تو بذاتِ خود اس سے انکار ہی نہیں کہ واحد ہو کر متعدد چیزوں کو مختلف طور سے متعلق ہو اگر اُس کی وحدت مانع کثرتِ تعلقات ہوتی تو سوا ایک فاعل یا مفعول وغیرہ کے ہرگز کسی دوسری چیز سے متعلق نہ ہو سکتا اگر فاعل سے رابطہ صدور ہوتا تو مفعول سے رابطہ وقوع نہ ہوا کرتا اور اگر مفعول سے علاقہ وقوع ہوتا تو فاعل سے ہرگز علاقہ صدور نہ ہوا کرتا غرض خود فعل کو تو بذاتِ خود کثرتِ تعلقات و رابطہ و تعدد علائق سے انکار نہیں۔ پھر یہ کثرت روابط ایک فعل کو جو ایک شے سے نہیں ہو سکتا تو بجز اس کے اَور کوئی بات نہیں کہ اطرافِ فعل یعنی فاعل و مفعول وغیرہ اس قابل نہیں ہوتے کہ واحد ہوں اور پھر روابط کثیرہ رکھتے ہوں۔

اس لئے یہ بات ضروری التسلیم ہے کہ فاعلیت کیلئے اَور چیزیں ہیں اور مفعولیت کیلئے اَور چیزیں ہیں جو چیز مفعولیت کیلئے بنائی گئی ہے وہ چیز فاعل نہیں ہو سکتی۔ اور جو چیز فاعلیت کی شان رکھتی ہے وہ مفعول نہیں ہو سکتی۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز باوجود وحدت بہت سے مفعولوں پر واحد واقع کر سکے اور مفعول واحد پر بہت سے فاعلوں کی طرف سے فعل واحد واقع ہو سکے۔ ایک آفتاب کہاں کہاں تک روشن کرتا ہے اور ایک مکان میں کس قدر چراغوں سے روشنی حاصل کر سکتے ہیں۔ اضافاتِ کثیرہ جو ایک شے کے ساتھ لاحق ہو سکتے ہیں تو اُن میں بھی یہی اتحادِ فعل ملحوظ رہتا ہے۔ مثلاً ایک چیز اگر دو چیزوں کے بیچ میں ہو اور اس وجہ سے یوں کہیں کہ اس چیز کو دونوں سے رابطہ ملاقات وغیرہ حاصل ہے تو یہاں بھی اتحادِ فعل ملاقات

وغیرہ ملحوظ ہے۔ یمین ویسار کہنے سے حقیقت اضافت وفعل متبدل نہیں ہوجاتے۔ ملاقات باہمی یا ایک کا ایک کے برابر ہونا۔ دونوں صورتوں میں برابر موجود ہے۔ یہ فرق "شخصی" "اتحاد نوعی" اضافت میں قادح نہیں۔ زید عمرو کا باہم امور زائدہ میں ممتاز ہونا وحدتِ انسانیت میں جیسی مزاحم نہیں ہوسکتا۔ ایسے ہی فرق یمین ویسار جو ایک فرق شخصی وجزئی ہے وحدت نوعی (ملاقات وغیرہ افعال و اضافات) میں قادح نہیں ہوسکتا اگر اندیشہ طول نہ ہوتا تو ان خیالی مضامین کو بہت شرح وبسط کے ساتھ بیان کرتا۔ اب اتنے ہی پر قناعت کرنی پڑی اور اسی قدر سمع خراشی کے بعد یہ عرض کرنا پڑا کہ شے واحد متحمل اضافات مختلف الانواع اور علائق مختلف الحقائق نہیں ہوسکتی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اضافت کے لئے اطراف اضافت میں وحدت کی ضرورت ہے امور کثیرہ کی طرف (بے لحاظ ہیئت اجتماعی) اضافت واحد متعلق نہیں ہوسکتی جس درجہ کی اضافت میں وحدت ہوگی اُسی درجہ کی وحدت اطراف میں ماننی پڑے گی اگر وحدت نوعی ہوگی تو وحدت نوعی کی ضرورت ہوگی اور وحدت شخصی ہوگی تو وحدت شخصی کی ضرورت ہوگی۔ مگر وحدت اطراف باعتبار تقطیعات وجود یا ہیئات اجتماعیہ ہوتی ہے یعنی تقطیع اور ہیئت کی وحدت پر نظر ہوتی ہے۔ ذو ہیئت اور داخل تقطیع پر نظر نہیں ہوتی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اضافت کو بجز ہیئات وتقطیعات اور کسی سے تعلق نہیں ہوتا (دلیل وشرح اس کی خدا نے چاہا تو عنقریب آتی ہے۔ یہاں اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں)۔

بالفعل قابل گذارش یہ بات ہے کہ جب شے واحد مختلف الانواع اضافتوں کی متحمل نہیں ہوسکتی تو صدور حرکت اور اُس کی ظرفیت بھی (جو اول متحرک کا کام ہے اور دوسرا مسافت ومکان کا کام ہے) ایک شے واحد میں مجتمع نہ ہوسکیں گے۔ کیونکہ جس قدر فاعلیت اور مفعولیت اور فعل اور انفعال میں فرق ہے اُسی قدر فاعلیت اور ظرفیت میں فرق ہے۔ ظرفیت بھی ایک قسم کے انفعال اور مفعولیت کا نام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ظرف کو مفعول فیہ کہا کرتے ہیں۔ اگر فاعلیت اور مفعولیت کسی امور وحدانی بسیط میں مجتمع نہ ہوسکیں گی۔

لطیفہ | چنانچہ اسی وجہ سے خداوند عالم (جو بالیقین اور ہر طرح سے بسیط ہے) باینوجہ کہ فاعل اور خالق ہے منفعل اور مخلوق نہیں ہوسکتا۔ خداوند عالم کو بوجہ وحدت ذاتی محل افعال اور کسی فاعل سے منفعل اور کسی فاعل کا مفعول فقط اسی وجہ سے نہیں کہہ سکتے کہ اُس کو فاعل مان رکھا ہے۔ خدا کا کام یہی بنانا اور پیدا کرنا ہے جو سب فاعلیتوں کی اصل ہے۔ اس لئے منفعلیت اور مفعولیت کو وہاں تک رسائی نہیں۔ اگر کسی طرح کی مفعولیت وہاں تک پہنچتی تو معلومیت بالضرور پہنچتی یعنی اوروں کو معلوم ہونا اس لئے کہ علم سے زیادہ بعد وجود کے اور کوئی مفہوم ایسا عام نہیں کہ ہر جگہ اُسکی گنجائش ہو۔ ہر چیز قابل ادراک ہے مگر ذات وصفات خداوندی تک علم غیر کو بھی رسائی نہیں چہ جائیکہ اور افعال کو۔ وہاں اُس کی ذات وصفات کو اُنکے آثار

سے ایسی طرح پہچان رکھا ہے جیسے دیوار کے پیچھے سے دھواں اُٹھتا ہوا دیکھکر آگ ہونے کا یقین ہوجاتا ہے۔ مگر جیسے اس علم کو واقع میں آگ کا علم نہیں کہہ سکتے بلکہ اُسکے آثار کا علم ہے ایسے ہی خدا کے اس علم کو جو ہم کو تم کو حاصل ہے خیال فرمایئے۔ بالجملہ مکانیت اور حرکت دونوں قابلِ اجتماع نہیں۔ اس لئے ضرور ہے کہ جو مکان حرکت بنے اُس کو حرکت عارض نہ ہوسکے مگر ظاہر ہے کہ سطح مذکور کو بوجہ حرکاتِ اجسام ایک جگہ قرار نہیں علاوہ بریں ہر جسم ہر وقت بالبداہت قابلِ حرکت ہے۔ اس صورت میں اگر مکان اور مکین دونوں کو ایک جہت میں ایک قسم کی مساوی حرکت دیں تو لازم آئے کہ باوجود حرکت دونوں متحرک نہ ہوں کیونکہ حرکت میں ترک و اخذ معلوم ہوتا ہے اور یہاں دونوں نہ ہونگے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

چھٹے فوقیت و تحتیت وغیرہ اگرچہ اوصافِ اضافیہ ہیں مگر پھر بھی ان اوصاف کیلئے ایسا موصوف چاہیئے جو اپنے مقابل اور مضاف الیہ کی نسبت ہمیشہ اسی وصف کے ساتھ موصوف رہے ورنہ خالقیت وغیرہ اوصافِ خداوندی کا بھی انقلاب ممکن ہو آخر یہ اوصاف بھی تو اضافی ہیں۔ باقی وجہ ضرورت وہی بات ہے کہ اگر ان کیلئے کوئی ایسا موصوف نہ ہوگا بلکہ یہ اوصاف ہر جگہ اور ہر موصوف میں قابلِ انتقال و ممکن الزوال ہونگے تو امر مستعار کے لئے کوئی دینے والا نہ ہوگا اور یہ امر محال ہے (چنانچہ سابق میں کئی جگہ واضح ہوچکا ہے)۔

باقی رہا فرقِ اضافت وغیر اضافت اس باب میں کچھ موجب تفرقہ نہیں ہوسکتا۔ اوّل تو عقلِ سلیم بے تفریق اس بات پر شاہد ہے کہ ہر عطا کے لئے معطی ضرور ہے۔ دوسرے افعال میں اضافت اور اضافات میں صدور و وقوع ہوتا ہے۔ جب خواص اضافات افعال میں ہوئی اور خواص افعال اضافات میں نکلے تو یہ فرق اسمار ایسا ہوا جیسے کسی وجہ خارجی کے باعث دو متحد الحقیقت اصناف کے نام جُدے جُدے رکھ لیا کرتے ہیں۔ رومی اور حبشی نام کا فرق اتحادِ حقیقتِ انسانی اور تساوی لوازمِ انسانی میں فارق نہیں ہوسکتا۔

ہاں اس کو پوچھئے کہ افعال میں اضافت اور اضافت میں صدور و وقوع بھی ہوتا ہے یا نہیں سو ہم خود عرض کرتے ہیں کہ اضافی ایسے مضمون کو کہتے ہیں جس کا ہونا اور دو کے ہونے پر اور اس کا تصوّر اور دو کے تصوّر پر موقوف ہو۔ اگر یوں کہئے کلّو مثلاً بدھو کا بھائی ہے تو ظاہر ہے کہ کلو کا وجود اور تصوّر بدھو کے وجود اور تصوّر پر موقوف نہیں اور بدھو کا وجود اور تصوّر کلو کے وجود اور تصوّر پر موقوف نہیں پر بھائی ہونے کا وجود اور تصوّر بیشک اور دو کے وجود اور تصوّر پر موقوف ہے، وہ اور دو کلّو بدھو ہوں یا کوئی اور ہوں سو اسی کو اضافت کہتے ہیں مگر یہ بات دیکھ لیجئے تمام افعال میں پائی جاتی ہے۔ دینا لینا بُرا کہنا بھلا کہنا مارنا سنوارنا جاننا پہچاننا سب افعال کو دیکھ لو سب میں یہ بات ہے کہ ایک فاعل چاہیئے ایک مفعول۔

وجود کو دیکھئے تو وہ دونوں پر موقوف تصور کو دیکھئے تو وہ دونوں پر موقوف۔ نہ بے تحقق فاعل و

مفعول تحقق انفعال ہو سکے نہ بے تصور فاعل و مفعول تصور انفعال ہو سکے۔ ادھر کوئی اضافت ایسی نہیں جسمیں اطراف اضافت ایک دوسرے کے حق میں مؤثر و متاثر نہیں آسمان نے زمین کو تحت بنا رکھا ہے اور زمین نے آسمان کو فوق بنا رکھا ہے اگر زمین نہ ہو تو پھر آسمان کی فوقیت معلوم اور آسمان نہ ہو تو زمین کی تحتیت معلوم اس سے صاف ظاہر ہے کہ ایک آن میں دوسرے کا اثر موجود ہے۔ یعنی زمین و آسمان دونوں میں ابعاد ثلاثہ موجود ہیں جس بُعد کو خارج توہم کیجئے جہانتک اُس کا خروج توہم کیا جائے گا وہانتک جو اُس کی راہ میں آجائے گا اُس پر واقع ہوتا چلا جائے گا۔ زمین کی سطح فوقانی سے اگر خط خارج کر کے اوپر کو لئے جائیں تو آسمان پر واقع ہوگا اور اپنی فوقیت اس کو عطا کر دے گا اور آسمان کی سطح تحتانی سے اگر خط خارج کیا جاوے تو زمین پر آپڑے گا اور اُس کو اپنی تحتیت عطا فرماکر تحت بنا دے گا۔ بہر حال ابعاد متعددہ سے آثار متعددہ اُن کے صدور کے بعد صادر ہو سکتی ہیں۔

مگر ظاہر ہے کہ تاثیر و تاثر ہی کو فاعلیت و مفعولیت کہتے ہیں۔ فاعلیت و مفعولیت اور کسی چیز کا نام نہیں اس لئے اضافات میں بھی مثل انفعال یہ بات ضرور ہو گی کہ ہر مستعار کے لئے ایک معطی چاہئے کیونکہ افعال و اضافات میں اس باب میں اتحاد ہے جو اس بات کو مقتضی ہے کہ شئ مستعار کے لئے معطی چاہیئے۔

الحاصل افعال و اضافات اس باب میں ایک دوسرے کا ہمعنان ہے کہ اُن میں سے جو کوئی مستعار ہوگا اُس کے لئے کوئی نہ کوئی معطی ہوگا اور وہ معطی اُس عطا کے باب میں کسی اور کا دست نگر نہ ہوگا بلکہ وہ شئ جس کو وہ اوروں کو عطا کرتا ہے اُس کے حق میں خانہ زاد ہو گی۔ اس لئے یہ ضرور ہے کہ فوقیت و تحتیت وغیرہ اوصاف اضافیہ جو اجسام میں بالیقین معرض زوال میں ہیں مکان کے حق میں خانہ زاد ہوں گے۔ ورنہ پھر سوا مکان اور کیا چیز ہے جس کے سر پر ان اوصاف کا بار کہئے۔ مگر مکان سطح مذکور ہو تو پھر فوقیت و تحتیت وغیرہ اوصاف اضافیہ جو اجسام پر عارض ہوتی رہتی ہیں۔ مکان میں بھی خانہ زاد نہ ہوں۔ کیونکہ سطح اجسام حرکت و سکون میں اجسام کے تابع ہے اور اجسام کا حال ظاہر ہے کہ ہر دم حرکت ممکن ہے۔

اگر کسی قالب کی سطح داخل مکان مقلوب ہو (اور وقت دخول مقلوب ہوتی ہی ہے) تو اگر اُس مقلوب کو اُس قالب سے نکالکر اوپر نیچے کر دیں تو بیشک فوقیت و تحتیت سطوح بھی مثل اجسام متبدل ہو جائے گی۔

ہاں اگر سطح داخل بُعد محیط کو مکان کہئے تو البتہ فوقیت و تحتیت باہمی جو قطعات بُعد مجرد میں آپس میں ہونگی ہرگز زوال پذیر نہ ہوں گی کیونکہ جیسے خود بُعد کو حرکت نہیں ایسے ہی سطوح بُعد کو بھی حرکت متصور نہیں۔

تفصیل اسکی اس طور پر ہے کہ "درصورت تسلیم بُعد مجرد" ہر جسم محدود بُعد کی ایک قطعہ محدود میں آجائیگا۔ مگر چونکہ بعد غیر متناہی ہے اور وہ بھی ہر طرف سے تو ہر قطعۂ محدودِ بعد کے گرداگرد بعد ہی بعد ہوگا۔ مگر درصورتیکہ کسی قطعۂ بُعد میں کوئی جسم محدود تجویز کیا جائے (جیسا تمام اجسام کی نسبت مشہود ہے) تو اُس بُعد کے گرداگرد کا بعد

اُس جسم کو بھی محیط ہوگا اور اس لئے جسم کی سطح خارجی پر اُس بعد محیط کے احاطہ سے ایک سطح داخلی اُس بُعد کے اندر متوہم ہوگی اور وہ سطح مثل بُعد مذکور ہرگز قابلِ حرکت نہ ہوگی۔ مگر اس طور پر سطح کو مکان کہنا بعد مجرد کے وجود کے منافی نہیں بلکہ اُس کے ثبوت پر موقوف ہے۔ اور اس وقت سطح بعد کو مکان کہنا اور خود بعد کو مکان نہ کہنا اس غرض سے ہوگا کہ فوقیت و تحتیت اجسام کے لئے ماخذ تو یہی سطوح بعد ہوسکتے ہیں خود بُعد نہیں ہوسکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فوقیت و تحتیت وغیرہ اوصافِ اضافیہ اس قسم کی اضافیات ہیں کہ کسی طرح قابلِ انقسام نہیں اس لئے ایسی ہی چیز پر عارض ہوسکتی ہیں جو قابل انقسام نہ ہوں مگر ایسی چیز سوائے حدود و اشکال اور کچھ نہیں ہوسکتی۔ اور ظاہر ہے کہ بعد میں (قطع نظر حد سطحی اور شکلِ سطحی سے) یہ بات ہرگز متصور نہیں بعد مجرد کا (قطع نظر سطح مذکور سے) قابلِ انقسام ہونا ایسا نہیں کہ محتاجِ بیان ہو۔ بلکہ جیسے اجسام قطع نظر حدودِ مذکورہ سے قسمت پذیر ہیں ایسا ہی بعد بھی قسمت پذیر ہے اتنا فرق ہے کہ اجزائے اجسام میں انفصال و انفراج بھی متصور ہے اور اجزائے بعد میں انفصال و انفراج متصور نہیں مگر انفصال اور چیز ہے اور انقسام اور چیز۔

اشکال و حدود قابلِ انقسام نہیں | البتہ اشکال و حدود کا عدم انقسام قابلِ استماع ہے سُنئے انقسام کے لئے ایک مقسم چاہئے دوسرے اقسام، پھر اقسام پر مقسم کا صادق آنا چاہئے اور ان کا اُس کے نیچے دخول۔ ورنہ نہ یہ مقسم ہوگا نہ یہ اقسام اور یہ دونوں نہ ہونگے تو پھر انقسام کہاں؟ مگر یہ بات اشکال میں یک لخت مفقود ہے وہ اشکال خطی ہوں یا اشکال سطحی۔ دائرہ، مثلث وغیرہ کو اگر قطع کیجئے تو پھر اُس کے قطعوں پر دائرہ، مثلث وغیرہ کا اطلاق درست نہیں (علی ہذا القیاس) سطحی اشکال کو خیال کیجئے۔ مگر اشکالِ خطی سے مراد یہ دوائر و مثلثات و مربعات وغیرہا ہیں اور اشکال سطحی سے یہ کرات و مکعبات و مخروطات وغیرہا اُن کو بھی اگر توڑ ڈالئے اور قطع کر دیجئے تو پھر ان کے ٹکڑوں پر کرہ اور مخروط کا اطلاق ہرگز درست نہ ہوگا۔ غرض دوائر و مثلثات وغیرہا میں سطوح کو خطوط سے محدود کرتے ہیں اور بذریعہ خطوط اُن پر اشکال عارض ہوتی ہیں ایسے ہی اجسام کو سطوح سے محدود کرتے ہیں اور بذریعہ سطوح اُن پر اشکال عارض ہوتی ہیں (چنانچہ ظاہر ہے) اور اشکالِ خطی اور سطحی کے بھی یہی معنی ہیں۔ باقی رہا سطح و خط کا انقسام ایک کا دو جہت ہیں دوسرے کا ایک جہت میں وہ اُس طرف میں ہے جس طرف میں اُن کو حدود نہیں کہہ سکتے خط اگر حد سطح ہے تو جہت عرض میں ہے جہت طول میں نہیں اور سطح اگر حد جسم ہے تو جہت عمق میں ہے۔ جہت طول و عرض میں نہیں اور ظاہر ہے کہ اشکال انھیں تحدیدات سے پیدا ہوتے ہیں۔ غرض یہ انقسام اُس عدم انقسام کے مخالف نہیں۔

اضافت محض قابلِ انقسام نہیں | اب رہی یہ بات کہ اضافت بحیثیت اضافت کسی طرح قابلِ انقسام نہیں اُس کی یہ وجہ ہے کہ سب جملے بحیثیت نسبت برابر ہوتے ہیں بڑائی چھوٹائی کا فرق نہیں ہوتا (علی ہذا القیاس) تمام مرکبات اضافی باعتبارِ اضافت برابر ہوتے ہیں کمی بیشی کا باہم فرق نہیں ہوتا ورنہ کم و بیش کر لینے کا اختیار ہوتا۔ ورنہ احتمال تو ضرور

ہی ہوتا۔ مگر جب اضافات و نسبت قابلِ تقسیم و انقسام نہ ہوئیں تو یہ بھی ضرور ہوا کہ اضافات و نسبت جس چیز سے متعلق ہوں وہ بھی کم سے کم ایک وجہ سے (یعنی جس حیثیت سے اُس سے تعلق اضافات و نسبت ہو) قابلِ انقسام نہ ہو ورنہ خود اضافات و نسبت کا انقسام لازم آئے گا۔ مگر بعد اضافات دیکھا تو اشکال کو دیکھا کہ وہ بحیثیت تشکل قابلِ انقسام نہیں گو اور طرح سے قابلِ انقسام ہوں۔ اس لئے یہ بات واجب التسلیم ٹھیری کہ اضافتیں اور نسبتیں اگر متعلق ہوں تو اشکال ہی سے متعلق ہوں۔

تکثرِ انطباعی تکثرِ انعکاسی اور مظاہرِ اشکال

بلکہ اشکال کی جزئیت اگر متصور ہے تو بوسیلۂ اضافت و نسبت ہی متصور ہے یعنی اشکال میں تکثرِ انقسامی کے بدلے ایک اور تکثر ہوتا ہے جس کو تکثرِ انطباعی یا تکثرِ انعکاسی کہئے تو زیبا ہے جیسے ذو شکل میں تکثرِ انطباعی کے بدلے تکثرِ انقسامی ہی ہوتا ہے تکثرِ انطباعی نہیں ہوتا۔ یعنی ایک شکل باوجود وحدت مظاہرِ کثیرہ میں ظہور کر سکتی ہے پر ذو شکل مظاہرِ کثیرہ میں ظہور نہیں کر سکتا اور ایک ذو شکل اقسامِ کثیرہ کی طرف منقسم ہو سکتا ہے۔ پر ایک شکل اقسامِ کثیرہ کی طرف منقسم نہیں ہو سکتی۔ دیکھئے ایک شکل کئی آئینوں میں منعکس ہو سکتی ہے اور کئی چیزوں پر کندہ ہو سکتی ہے پر منقسم نہیں ہو سکتی۔ اور ذو شکل مثلاً مادہ کئی قسموں کی طرف منقسم ہو سکتا ہے پر آئینوں وغیرہ مظاہر میں منطبع نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ تکثرِ انطباع۔ الحاصل آئینے مثلاً کئی ہوتے ہیں پر شکل وہی کی وہی ہوتی ہے۔ روپے مثلاً متعدد ہوتے ہیں اور سکہ وہی کا وہی ہوتا ہے۔ آئینوں کی شکلوں اور روپیوں کے سکوں میں آئینوں اور روپیوں کے تعدد کے سوا اور تعدد بھی ہو تو پھر شکلوں اور سکوں کی دلالت یک لخت موقوف ہو جائے اور یہ نہ پہچانا جائے کہ یہ کس کی شکل ہے اور یہ کونسا سکہ ہے۔ الحاصل خود اشکال میں وحدت ذاتی ہوتی ہے پر مظاہرِ کثیرہ میں ان کا ظہور ہو سکتا ہے۔ اور تکثرِ انطباعی اور انعکاسی سے بھی یہی بات مراد ہے۔

کلیتِ اشکال اور کلی انقسامی

اور اس کثرتِ ظہور ہی کا نام کلیتِ اشکال ہے جس کے مقابلہ میں خصوصیتِ ظہور رہے (بوجہ اس کے کہ کسی مظہرِ خاص کی طرف اضافت حاصل ہو) حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس لئے بمقابلہ کلیتِ اشکال اس خصوصیتِ ظہور کو جزئیتِ اشکال کہنا لازم ہے۔ ہاں ذو شکل کی کلیت اور جزئیت انقسامی ہوتی ہے یعنی اگر ذو شکل قابلِ انقسام ہے تو کلی سمجھو اور اسی کو تکثرِ انقسامی خیال فرماؤ اور قابلِ انقسام نہیں تو جزئی جانو۔

کلی انقسامی کو محسوسات میں سے بمنزلہ سطح دائرہ و مثلث وغیرہ اشکالِ ہندسی سمجھو اور جزئی انقسامی کو بمنزلہ مرکز و دیگر نقاط خیال فرماؤ۔ یعنی جیسے دائرہ کے اندر کی سطح مثلاً قابلِ انقسام ہے اور خود مرکز قابلِ انقسام نہیں۔ حالانکہ شکل مرکز بھی وہی دائرہ ہے۔ کیونکہ دائرہ مذکور کے اندر مرکز مذکور پر اگر اور چھوٹے دائرے بناتے چلے جائیں تو سب میں چھوٹا دائرہ وہ ہوگا جس کے جوف میں فقط مرکز ہی ہو اور کچھ نہ ہو۔ اس لئے مرکز کو شکل دائرہ ماننا پڑیگا مگر باوجود اتحادِ شکل دائرہ مذکور کے اندر کی سطح (جو ذو شکل ہے) قابلِ انقسام ہے اور اُس دائرہ کا جوف جو مرکز کے متصل بنا ہوا

ہوگا قابل انقسام نہیں ایسے ہی کلی انقسامی اور جزئی انقسامی کو جو اشکال میں متصور نہیں ذوات الاشکال میں متصور ہی خیال فرمائیے۔ کلی کا اطلاق جو جزئیات پر بالیقین ہوتا ہے اور کلی انقسامی کا۔ یہ اطلاق حقیقت میں مقسم کا اپنے اقسام پر صادق آنا ہوتا ہے۔ وہ اتحاد شکل کا ثمرہ ہے۔ کلی انعکاسی میں وہ خود شکل ہی کلی ہوتی ہے اور جزئیات میں فقط اضافت کی افزائش اور اس کا اضافہ ہوتا ہے۔ یعنی آئینہ میں مثلاً انطباع ہوا تو اس شکل کلی پر یہ خصوصیت بڑھ گئی کہ اس آئینہ میں جو منطبع اور منعکس ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ اختصاص بجز اضافت اور کیا ہے۔؟

غرض چونکہ اس قسم میں فیما بین جزئی و کلی فقط فرق اضافت و عدم اضافت ہوتا ہے تو بیشک ہر جزئی میں وہ شکل مشترک ہوگی اور اس لئے اتحاد شکل مشارٌ الیہ لازم آئیگا۔ اور جزئیاتِ انقسامی میں وجہ اشتراک شکل یہ ہے کہ مقدار اجزاء بیشک کل سے کم ہوتی ہے اسلئے یہ تو ممکن ہی نہیں کہ بعد تقسیم اقسام عین مقسم رہیں اور اطلاق مقسم اس وجہ سے روا ہو ورنہ پھر تقسیم ہی کیوں کیئے۔ اور نہ یہ ممکن ہے کہ اقسام متباینہ باہم متحد ہوں اور اس لئے دونوں پر ایک نام بولا جائے۔ اور اطلاق مذکور موجّہ ہو ورنہ پھر تبائن اور اجنبیت اور افتراق اور تخالف ہی (جس کا جزئیات میں ہونا ظاہر ہے) ہوتا۔

اب ایک احتمال باقی رہا کہ جیسے پانی کا ہر قطرہ مثل کرۂ آب کروی الشکل ہوتا ہے اور کل کی ہیئت طبعی یعنی کرویت کرۂ آب اُس کے ہر ہر جزء میں ہوتی ہے ایسے ہی شکل اقسام وہی شکل مقسم ہو ورنہ اس کو بھی تسلیم نہ کیجئے تو پھر جزئیات پر اطلاق کلیات کی کوئی صورت نہیں۔ غرض بوجہ اتحاد شکل کل و جزء یہ بات ہوتی ہے کہ کلی انقسامی کو اُس کی جزئیات پر یعنی مقسم کو اُس کے اقسام پر بول دیتے ہیں۔ اور غرض یہ ہوتی ہے کہ مقسم اور کلی وہ کل ہے جسکی شکل اصلی یہ شکل ہے (جو ان جزئیات اور اقسام میں بوجہ ظہورات کثیرہ مشترک ہے) یعنی جزئیات مظاہر شکل مذکور ہیں اور چونکہ (حسب تقریر گذشتہ) اشکال میں بذات خود کلانی و کوتاہی نہیں بمظاہر میں ہوتی ہے اسلئے باوجود کوتاہی اجزاء و کلانی کل شکل وہی کی وہی رہتی ہے۔

کلی و جزئی انقسامی اور کل و اجزاء کل

اِس قسم کی کلیات و جزئیات میں وہ فرق ہوتا ہے جو اصل میں کل اور اُس کے اجزاء میں ہوا کرتا ہے مگر بوجہ اتحادِ شکل اطلاق و صدق مجازاً استعارۃً آجاتا ہے ورنہ شکل سے قطع نظر کیجئے تو پھر نہ صدق ہوتا ہے نہ اطلاق اس لئے کہ کل اور اجزاء میں یہ رابطہ اگر ہو کہ کل کو جزء کہدیں اور جزء کو کل تو پھر کل و جزء ہونا ہی باطل ہوجائے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر یوں کہئے "زید انسان ہے اور انسان ایک نوع ہے" تو یہ نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ "زید نوع ہے" کیونکہ دوسرے جملہ میں انسان سے یا تو مقسم اور کل مراد ہے یا وہ شکل جو خاص کل اور مقسم کے ساتھ اضافت اور اختصاص رکھتی ہو۔

بہرحال چونکہ جملہ ثانیہ میں مرتبہ کل بلحاظ خاطر ہے اور زید اگر ہے تو اُس کا ایک جزء ہے یا شکل مذکور

کو اس شرط سے زید کہتے ہیں کہ اُس کو جزر کے ساتھ اختصاص اور اضافت حاصل ہو اس لئے نتیجہ مذکور حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ اس صورت میں انسان جو بظاہر یعنی لفظوں کے اعتبار سے مشترک ہے واقع میں مشترک نہیں اگر واقعی اشتراک ہوتا تو یہ معنی ہوتے کہ زید انسان ہے اور وہی انسان ایک نوع ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں خواہ مخواہ یہ کہنا پڑتا کہ زید ایک نوع ہے۔

کلی طبعی اور کلی انقسامی کلی منطقی اور کلی انعکاسی

خیر یہ تو ہو چکا پر ناظران معقولات واں کی خاطر اتنا اور عرض کئے دیتا ہوں کہ کلی طبعی جس کو کہتے ہیں وہ کلی انقسامی ہے اور کلی منطقی جس کو کہا کرتے ہیں وہ کلی انعکاسی ہے اور اسی کو وہ جنس سمجھے جس کا اطلاق قلیل و کثیر پر برابر ہوتا ہے۔ پہلی کی کلی طبعی ہونے کی اور دوسری کی کلی منطقی ہونے کی تو یہ وجہ ہے کہ کلی طبعی معروض کلی منطقی ہوتی ہے اور یہ اُس کے لئے عارض ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ کلی انقسامی معروض شکل مخصوص ہوتی ہے اور وہ شکل عارضی ہی کلی انعکاسی ہے۔

اور جنس یعنی مذکور ہونے کی وجہ کلی انعکاسی میں یہ ہے کہ کلیات انعکاسیہ وہ اشکال ہیں۔ اور میں عرض کر چکا ہوں کہ وہ بذاتِ خود نہ کلاں ہوتے ہیں نہ کوتاہ اور اسلئے مظہر کلاں ہو یا کوتاہ سب میں ظاہر ہو جاتے ہیں بالجملہ اشکال کی جزئیت جب اضافت اور نسبت پر مبنی ہوئی اور اُن کی جزئیت اضافات کا فیض ٹھیری تو لاریب اضافات میں کسی قسم کا تکثر اور تعدد متصور نہ ہوا نہ انقسامی نہ انطباعی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تکثر انطباعی اور تکثر انقسامی دونوں اسی اضافت اور نسبت پر موقوف ہیں۔[1]

تکثرِ انطباعی کی تو یہ صورت ہے کہ ایک شکل کو مظاہر کثیرہ کے ساتھ اضافت اور نسبت پیدا ہو جائے اور ظاہر ہے کہ نسبت منسوب اور منسوب الیہ کے درمیان ہوتی ہے خود منسوب یا منسوب الیہ میں نہیں۔ پھر جب شکل منسوب اور مظاہر منسوب الیہ ٹھیرے تو لاریب نسبت مظاہر سے ورے ہوگی خود مظاہر میں نہ ہوگی۔ جو اُن کو نسبت کے حق میں ظرف ظہور کہیں اور تکثر ظہور یعنی تکثر انطباعی کا احتمال ہو۔ ہاں اگر ظاہر اور مظہر اور نسبت فیمابین تینوں کے لئے اکٹھا ایک کوئی اور مظہر تجویز کیا جائے تو البتہ نسبت اور اضافت میں بھی تکثر انطباعی ممکن ہو مگر جس مظہر پر قصہ ظہور ختم ہو جائے اور سلسلہ مظہریت تھم جائے تو اُس کے ساتھ جو اُس کے اشکال کو نسبت اور اضافت ہوگی وہ کسی طرح قابلِ تکثر انطباعی و انعکاسی نہ ہوگی۔

ہاں اور مظاہر اور ظواہر کے فیمابین کی نسبتوں میں یہ نسبت دوسرے مظاہر کے احتمال تکثر انعکاسی ہوگا بخاص اُن مظاہر میں (جو کسی نسبت کے منسوب الیہ ہوں) اُس نسبت کا تکثر ظہور ہرگز ممکن نہیں البتہ اُس نسبت

---

[1] دلیل دعوے کی یہ ہے کہ تکثر انطباعی و انقسامی دونوں اسی اضافت اور نسبت پر موقوف ہیں تکثر انطباعی کی تو یہ صورت ہے کہ ایک شکل کو مظاہر کثیرہ کے ساتھ اضافت اور نسبت پیدا ہو جائے۔ اور تکثر انقسام کے توقف کی نسبت مذکورہ پر یہ صورت ہے کہ مقسم اول آں وجود ہے اُس کے بعد اُس کے نیچے کے اقسام اور اقسام کے لئے مقسم ہو جاتے ہیں ۱۲

کا منسوب یعنی ظاہر اُن مظاہر کثیرہ میں ظہور کر سکتا ہے پر بوجہ اتصال نسبتِ فیما بین منسوب مذکور یعنی وہ ظاہر بھی جو حقیقت میں ایک شکل قابلِ تکثر انطباعی ہے اس کثرتِ ظہور سے عاجز آجاتا ہے اس لئے نسبتِ مذکورہ میں یہ امتناعِ تکثر بدرجہ اولیٰ واقدم ہوگا اور یہی ہماری غرض تھی۔ رہا تکثر انقسامی اُس کے توقف کی نسبت مذکورہ پر یہ صورت ہے کہ مقسم اول وجود ہے اُس کے بعد اُس کے نیچے کے اقسام اور اقسام کے لئے مقسم ہوجاتے ہیں۔

علت کی نسبتیں معلولوں کے باہمی فرق کی وجہ

اور وجود کو خدا کی نسبت ایسا سمجھو جیسے نور واسع روزانہ بہ نسبت آفتاب۔ جیسے اس کیلئے ایک مخرج اور مصدر ہے ایسے ہی وجود کیلئے بھی ایک ہی اصل و مخزن ہے جیسے یہاں ایک آفتاب کا نور تمام زمین وآسمان کو منور کرتا ہے ایسے ہی ایک خدائے وحدہٗ لاشریک لہ کا وجود تمام کائنات کو موجود بناتا ہے۔ جیسے بوجہ اتحادِ اصل و مخزن یہاں انفصال و افتراقِ اجزاء مثلِ انفصال و افتراق اجزاء اجسام متصور نہیں ایسے ہی وہاں بھی اس قسم کا افتراق و انفصال متصور نہیں۔ نورِ آفتاب کا حال ظاہر ہے۔ اُسکے نور کا کوئی ٹکڑا مثل اجزاء اجسام اس طرح جدا نہیں ہوجاتا کہ اصل سے کچھ لگاؤ ہی نہ رہے۔ ابر وغیرہ اشیاء اگر بیچ میں آجاتے ہیں تو کرۂ شعاع کی کرویت اور گولائی تو البتہ جاتی رہتی ہے۔ اور مثل گوشہ ہائے تالاب و دریائے شور کہیں کہیں کو کونے نکلجاتے ہیں پر جیسے تالاب کے گوشے اور دریائے شور کی خلیجیں باوجودیکہ کہیں کہیں کو نکلی ہوئی ہوتی ہیں پر بالکل جدائی نہیں ہوجاتی اتصال جوں کا توں رہتا ہے۔ اگر افتراق ہوتا ہے تو باہم بعض اجزاء کو بعض اجزاء سے ہوتا ہے کل ور اجزاء کا اتصال اُسی طرح باقی رہتا ہے۔ اسی طرح اتصال و افتراقِ قطعات نور میں ہوتا ہے۔ اتنا فرق ہے کہ تالاب اور دریا کے کونوں اور خلیجوں کی جدائی اصل سے ممکن ہے پر قطعاتِ نور کی جدائی ممکن الوقوع نہیں۔

وجہ اس کی خود ظاہر ہے کون نہیں جانتا کہ ذاتِ آفتاب مؤثر و علت شعاع و دھوپ ہے اور دھوپ اور شعاع اُس کے اثر اور معلول ہیں اور اثر اور معلول اپنے مؤثر اور علت سے جدا نہیں ہوسکتے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی کے خیال میں یہ بات نہیں آتی کہ آفتاب مثلاً غروب ہوجائے یا اُس پر ابر آجائے اور دھوپ اور شعاعوں کو کوئی کسی ترکیب سے رکھ لے آفتاب کے ساتھ نہ جانے دے یا آفتاب کی طرح نہ چھپنے دے اور جب یہ ارتباط ہوا تو شعاعوں کے مجموعہ سے اجزاء کا افتراق ممکن نہ ہوا اور نہ اصل آفتاب سے جدائی اور علیحدگی ممکن ہوگی۔ اور چونکہ آفتاب کروی الشکل اور مرکز سے لیکر محیط تک مخزن نور اور اصلِ نور اور علت نور ہے تو یہ بات بھی ممکن نہیں ہوسکتی کہ آفتاب کے کسی ٹکڑے کے مقابل نور نہ ہو۔ یا سطح آفتاب سے لیکر انتہائے

لہ وجود کے لئے ایک ہی اصل اور ایک ہی مخزن ہے وہ کون ہے خدا جامع الکمالات ہے وجود کے کسی ٹکڑے کو خدا سے جدائی ممکن نہیں۔ جیسے نورِ آفتاب کے کسی ٹکڑے نور کو آفتاب سے جدائی ممکن نہیں بہرحال معلول اور اثر کو اپنی علت اور مؤثر سے جدائی ممکن نہیں ۱۲

شعاع تک کوئی ایسا زاویہ ظلمانی ہو جس کا راس محیط آفتاب پر ہو اور اُس میں اوپر سے لیکر نیچے تک شعاعوں اور نور کا نام نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ سوائے کسوف آجتک یہ اتفاق کبھی کسی کو نہ ہوا ہوگا کہ آفتاب کو بایں کیفیت دیکھے

غرض آفتاب کا بجمیع اجزائہ علت و منشاء و مصدر نور ہونا (بوجہ کرویت) اس بات کو مقتضی ہے کہ ہر طرف برابر افاضۂ نور ہو اور وہ تساوی جہات جو حاصل کرویت ہے یہاں بھی ملحوظ ہے ہر طرف خطوط شعاعیہ مرکز کی سیدھ میں علی الاستقامت آخر تک چلے جائیں اگر منتہا سے پہلے کوئی روکنے والا سامنے آجائے تو جیسے کھلی مشک کا پانی اگر ایک طرف سے دباتے ہیں تو دوسری طرف کو ہو جاتا ہے۔ اسی طرح نور مذکور دوسری طرف کو اور بڑھ جائے۔ مگر جو رابطہ آفتاب و نور مذکور میں ہے اس سے زیادہ ارتباط ذات باری اور وجود میں ہے کیونکہ آفتاب کی علیت تو مجازی ہی ہے آخر علت اصلی تمام حوادث کی وہی ایک خداوند عالم ہے اور سب علتیں اُسکے سامنے ایسی ہیں جیسے آفتاب کے آگے قمر و کواکب و آئینۂ قلعی دار و آتشیں شیشہ ہے (چنانچہ ابتدائے رسالہ ہذا میں یہ مضامین بخوبی آشکارا ہو چکے ہیں) اور خدا تعالیٰ کی علیت ہر طرح سے حقیقی اور تحقیقی ہے ورنہ خدا تعالیٰ سے اوپر اور کوئی مفیض اور علت اور مصدر اور حاصل ہو مگر یہ ہو تو پھر خدا کی خدائی برائے نام رہ جائے۔ اصلی خدائی اُسی کا حصہ ہو جو اُس سے بھی اوپر ہو

پھر چونکہ ذات خداوندی بتمامہ علت نور ہے یعنی بوجہ یکتائی یہ کہہ ہی نہیں سکتے کہ کچھ ہو کچھ نہ ہو کیونکہ یہ بات بجز تعدد و ترکیب ممکن ہی نہیں ادھر جس طرف سے دیکھئے خدا تعالیٰ کے کمالات میں لاتناہی اول تو کمالات کی کوئی حد نہیں۔ پھر ہر کمال میں یہ بات کہ غیر متناہی چیزوں سے متعلق ہو سکتا ہے نہ اُسکی معلومات کا کچھ انتہا نہ اُسکی مقدورات کا کچھ اختتام۔ تو بایں وجہ کہ وہی شان تساوی جمیع جہات (جو حاصل کرویت ہے) یہاں بھی پائی گئی تو اُس کا وہ بتمامہ علت ہونا ہونا اس بات کو مقتضی ہے کہ ہر طرف میں برابر اضافہ وجود ہو۔

اگر فرق ہو تو یہ ہو کہ جیسے نور آفتاب ہر طرف سے یکساں ہے پر آئینہ بوجہ مزید قابلیت پتھر سے زیادہ نور کو لے لیتا ہے ایسے ہی یہاں بھی بوجہ حسن قابلیت بعض کائنات زیادہ وجود کو اپنے آغوش احاطہ حقیقت میں لے لیں۔

بالجملہ علیت خداوندی بہ نسبت وجود اس بات کو مقتضی ہے کہ حصص وجود میں بھی مثل قطعات نور آفتاب تفرق و انفصال مثل تفرق و انفصال اجزاء اجسام نہ ہو۔ ہاں جیسے نور کے گوشے نیچے سے جدے جدے معلوم ہوتے ہیں مگر اوپر سے سب میں اتصال ہوتا ہے ایسے ہی ماہیات کی طرف سے وجود کے ٹکڑے جدے جدے معلوم ہوتے ہیں پر اوپر کی طرف سب میں اتصال ہے۔ غرض اتصال حصص وجود اصلی ہے جیسے اجزاء نور میں افتراق مثل افتراق اجزاء اجسام متصور نہیں ایسے ہی وجود کے حصوں میں بھی افتراق متصور نہیں۔ ہاں جیسے دیوار و اشجار و کوہسار کے بیچ میں آجانے سے (بیاد صورت وجود بعد مجرد اجسام کے انفصال سے) انوار اور قطعات بعد میں تفرق اور انفصال آجاتا ہے ایسے ہی یہاں بھی ماہیات متباینہ کے مستفیض اور مستفید ہونیسے وجود کے حصے جدے جدے معلوم ہوتے

لگتے ہیں۔ غرض جیسے اجزاء اجسام بُعد میں بغیر لحاظ تفرقِ خارجی تفرق متصوّر ہے ایسی طرح بے لحاظ تفرق خارجی وجود کے حصّوں میں تفرق متصور نہیں۔ ہاں جیسے قطعاتِ بعد اور تقطیعاتِ نور کا تفرق بے لحاظ تفرق خارجی تصور میں نہیں آتا اور اس لئے تفرق کے لئے بعد و انوار میں اور اشیاءِ متفرقہ کی ضرورت پڑتی ہے ایسے ہی بے لحاظ تفرق خارجی حصصِ وجود کا تفرق تصور میں نہیں آتا اور اس لئے تفرق کے لئے وجود میں ماہیات متفرقہ یعنی متبائنہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ مگر جیسے بعد و انوار کے تفرق میں اشیاءِ متفرقہ کی مداخلت بایں طور ہوتی ہے کہ اجسامِ متفرقہ و انوار یا بعدِ مجرد سے مستفید ہو کر (یعنی منور اور ذو بعد ہو کر) باعثِ احساسِ تفرقِ انوار و ابعاد ہو جاتے ہیں ایسے ہی ماہیات متبائنہ وجود سے مستفاد ہو کر (یعنی موجود ہو کر) باعثِ احساس تفرقِ وجودات ہو جاتے ہیں۔ غرض طرفین سے افادہ اور استفادہ ہوتا ہے۔ اُدھر سے افادۂ نورانیت و امتدادِ بعد و وجود ہوتا ہے اور اِدھر سے ان امور کا استفادہ اور اِدھر سے تفرق کا افادہ ہوتا ہے اور اُدھر سے استفادہ[1]۔ غرض صورتِ تفرقِ حصص وجود ”ماہیاتِ متبائنہ کا متصف بالوجود ہو جانا ہے۔

انقسام وجود اور اتصاف بے نسبت کے متصور نہیں

اور ظاہر ہے کہ اوصاف کیساتھ اتصاف بے نسبت متصور نہیں کیونکہ جب کوئی چیز کسی وصف کے ساتھ موصوف ہوتی ہے تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہ شے یہ وصف رکھتی ہے یا اس وصف کے ساتھ موصوف ہے۔ مثلاً زید موصوف بالوجود ہے تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ زید موجود ہے اور موصوف بالقیام ہے تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ زید قائم ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ سب اقوال جملے ہیں اور جملہ بے نسبت نہیں ہوتا اسلئے انقسام وجود جو سب میں پہلا انقسام ہے بے نسبت متصور نہیں اور سوا اس کے اور جتنے مقسم ہیں وہ سب وجود کے اقسام ہیں اُن کی تقسیم بھی اسی طرح ہوگی۔ کیونکہ اتصال (”مشارٌ الیہ“ بوجہ اصلیت و ذاتیت) اقسامِ وجود میں بھی بجنسہ باقی رہے گا۔ اور اس وجہ سے تفرق کے لئے (جو تقسیم کو لازم ہے) امور زائدہ متفرقہ کی ضرورت رہیگی

القصہ مدار تقسیم وجود و وجودیات اتصاف ہے جو بے نسبت متصور نہیں اسلئے مثل انطباع و انعکاس انقسام میں بھی نسبت ہی کی ضرورت ہوگی۔ اس لئے مثل انعکاس انقسام میں بھی نسبت بین المقسم و المقسم ہوگی جو مقسم کی طرف نہ ہوگی جو قابل التقسیم ہو۔ غرض نسبت آلہٗ تقسیم ہے اور ظاہر ہے کہ آلہٗ تقسیم اور ہوتا ہے اور مقسم اور ہوتا ہے اور نکتہ انقسامی مقسم پر آتا ہے آلہ پر نہیں آتا) ہاں نسبت سوائے حیثیت انتساب کے) اگر مقسم بنجائے تو ممکن ہے کیونکہ اس صورت میں آلہ ہونے کی حیثیت ہی اُس میں نہ رہے گی یہ حیثیت تو حیثیت انتساب کے ساتھ ساتھ ہے (چنانچہ خوب روشن ہو گیا اور خط و سطح کا انقسام اس بات پر شاہد ہے۔ وجہ شہادت یہ ہے کہ خط و سطح دونوں موجودات اضافیہ اور مفہومات اضافیہ میں سے ہیں اضافت و نسبت کی حقیقت میں

---

[1] وجود کے حصوں میں بے لحاظ تفرق خارجی کے تفرق متصور نہیں اور صورت اس کی یہ ہے کہ ماہیات متبائنہ متصف بالوجود ہو جاتی ہیں۔ اور اس وجہ سے حقیقۃً وجود کے جدے جدے معلوم ہونے لگتے ہیں ۱۲ منہ

اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے کہ اُس کا وجود اور دو کے وجود پر موقوف ہو اور اُس کا تصور اور دو کے تصور پر موقوف ہو سو دیکھ لیجئے سطح میں بھی یہ بات موجود ہے اور خط میں بھی یہ بات موجود ہے سطح اگر انتہائے جسم کا نام ہے تو انتہائے جسم بے اس کے سمجھ میں نہیں آتا کہ یہاں تک ہے اس سے آگے نہیں۔ غرض جسم اور اُس کے آگے کی ملتقی کا نام سطح ہے اور ظاہر ہے کہ ملتقیٰ کا وجود اور تصور دونوں ملاقاتیوں کے وجود اور تصور پر موقوف ہے (علیٰ ہذا القیاس) خط کو خیال فرمائیے مگر اس کے ساتھ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ جس طرف سے سطح و خط ملتقا باہمی ہیں اُس طرف سے ملتقی مذکور کی تقسیم بھی محال ہے اور جس طرف سے سطح و خط قابلِ تقسیم ہیں اُس طرف سے کسی کی ملتقی نہیں۔

اشکال کے غیر قابل تقسیم ہونے کی وجہ

اور اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اشکال قابلِ تقسیم کیوں نہیں ہوتے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اشکال خود از قسم اضافات و نسب ہوتی ہیں چنانچہ مجسمات کے اشکال (مثلاً) وہ سطوح ہیں اور سطوح کی اشکال وہ خطوط ہیں جن کا از قسم اضافت و نسبت ہونا ابھی واضح ہوا اور یہی وجہ ہے کہ اضافات و اشکال میں باہم ارتباط ہے یعنی اضافتیں اور نسبتیں اشکال ہی کے ساتھ متعلق ہوتی ہیں ذو شکل کے ساتھ متعلق نہیں ہوتیں۔

الغرض جیسا سُنا ہو گا کسی کا قول ہے ؎

کند ہمجنس باہمجنس پرواز   کبوتر با کبوتر باز با باز

ایسا ہی یہاں بھی تجانس ضرور ہے۔ مگر جیسا آدمی سے آدمی پیدا ہوتا ہے ایسے ہی نسبتوں سے نسبتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اگر کسی کے بیٹے کے بیٹا پیدا ہو تو پھر وہ بیٹا باپ کہلاتا ہے اور اس حیثیت سے اُس کو بیٹا نہیں کہہ سکتے جیسا کہ اس حیثیت سے کہ وہ کسی اور سے پیدا ہوا ہے بیٹا تھا اور اس حیثیت سے اُس کو باپ نہیں کہہ سکتے تھے۔ ایسا ہی اگر کسی نسبت سے اور کوئی نسبت پیدا ہو تو پھر نسبتِ اول طرفِ نسبت یعنی منسوب الیہ یا منسوب ہو جائے گی نسبت نہ کہلائیگی اور بایں اعتبار کہ طرفِ نسبت ہے قابلیتِ انقسام اُس میں آجائے گی اور بایں اعتبار کہ وہ نسبت تھی ہر گز موردِ انقسام نہ ہو سکے گی۔

اس لئے مثل سطح و خط (کہ قطع نظر انتہا راستہاء مشارٌ الیہ) سے جو اصل سطح و خط ہے) اور طرح سے دیکھئے تو لاریب سطح و خط قابلِ انقسام ہیں وجہ یہی ہے کہ اس وقت سطح و خط خود نسبت نہیں رہتی منسوب الیہ یا منسوب بنجاتے ہیں۔ مگر ہماری غرض اس تطویل سے یہ ہے کہ نسبت باعتبار اصل قابلِ انقسام نہیں اس لئے نسبت میں اُس کی نسبت ہونے کے وقت ہر گز

انقسام نہ ہوگا۔ علی ہذا القیاس نسبت باعتبار اصل ہرگز قابلِ انطباع وانعکاس نہیں کیونکہ اس اعتبار سے وہ آلہ ظہور ہے خود ظاہر نہیں، آلہ انعکاس ہے خود منعکس نہیں، آلہ انطباع ہے خود منطبع نہیں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

اور جب نسبت باعتبارِ انتساب قابلِ انقسام وانطباع نہ ہوئی تو پھر نسبت میں دونوں قسم کا تکثر باعتبار انتساب متصور نہ ہوگا۔ نہ تکثر انقسامی نہ تکثر انطباعی۔ جیسے تکثر انعکاسی اور تکثر ظہور بھی کہیں تو بجا ہے بلکہ خود جزئیت انعکاسی اور انقسامی کا مدار اسی نسبت پر ہے جزئی انعکاسی کسی مظہر معین اور خاص کے ساتھ کلی انعکاسی (یعنی کسی قسم کی حد اور شکل کو) اختصاص حاصل ہوتا ہے۔ اور اسی کو جزئیت انعکاسی کہتے ہیں! اور جزئی انقسامی میں کلی انقسامی (یعنی مقسم اور کل کو) کسی خاص ماہیت یعنی خاص شکل کے ساتھ اختصاص حاصل ہو جاتا ہے اور اسی کو جزئیتِ انقسامی کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس اختصاص میں بجز نسبت اور کیا ہوتا ہے؟۔

اور اس تقریر سے یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ جزئیتِ انقسامی اور جزئیتِ انطباعی دونوں ساتھ رہتے ہیں کلی انقسامی یعنی مقسم اور کلی انطباعی یعنی شکل (جو ہماری اصطلاح میں ماہیت کہلاتی ہے) جب دونوں ملتے ہیں تو دونوں اپنی اپنی طرح کی جزئی ہو جاتی ہیں۔ کلی انقسامی اس ملاقات کے باعث جزئی انقسامی بن جاتی ہے اور کلی انطباعی اس اتصال کے سبب جزئی انطباعی بنجاتی ہے مگر اصل منشا اس کا وہی نسبت فیما بین ہے۔

جزئی حقیقی نسبت ہے

اسلئے نسبت میں دونوں طرح کا تکثر اور تعدد نہ ہوگا بلکہ جزئی اصلی وہی نسبت سمجھی جائیگی اور باقی جزئیات بوجہ فیض نسبت جزئی کہلائیں گی۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ نسبت میں دونوں قسم کا تکثر ممکن نہیں تو لاجرم نسبت اولی یعنی اُس نسبت کیلئے جو سب میں پہلے وجود میں آئی ہوگی۔ ایک طرف ایسی چیز ہوگی جو قابلِ تکثر انقسامی ہو۔ اور قابلِ تکثر انطباعی نہ ہو اور ایک طرف ایسی چیز ہوگی جو قابلِ تکثر انطباعی ہو اور قابلِ تکثر انقسامی نہ ہو۔ مگر بایں وجہ کہ طرفین یعنی منسوب و منسوب الیہ میں سے ایک میں ایک نہیں۔ اور ایک میں ایک نہیں تو نسبت میں دونوں نہ ہوں گے۔ نسبت میں دونوں تکثروں کے ہونے نہ ہونے کی وجہ تو مفصل معلوم ہوگئی پر یہ بات قابلِ استفسار ہے کہ دونوں باتیں کیوں ہوں گی اور کیوں نہ ہوں گی۔ اسلئے یہ گذارش ہے کہ نسبت کا وجود اُن دونوں کے وجود پر موقوف ہے نسبت کے وجود کی اصل وہی دونوں ہوتے ہیں۔ اُنھیں کے وجود سے نسبت کا وجود ہوتا ہے۔ اس لئے جو بات وہاں ہوگی یہاں ضرور ہی ہوگی۔

اور یہ ایسی بات ہے جیسے خط فاصل بین النور والظلمت میں باوجود عدم انقسام ایک طرف نور ہے تو ایک طرف ظلمت ہے اور یہ کیوں ہے؟ اس لئے ہے کہ اُس کا وجود نور اور ظلمت کے وجود سے نکلا ہے مگر چونکہ بلحاظ نسبت نہ تکثر انطباعی کی گنجائش ہوتی ہے، نہ تکثر انقسامی کی وسعت۔ تو اخیر نسبت میں دونوں